ISSN 0024-7359



Moïse, le prophète de Dieu

Bernard Bidaut
Pascale Deloche
Michel Guillaud
Claude Luchetta
Philippe Mercier
Bernard Rey
Thomas Römer

237

Avril 1998 - tome XLIX-2

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaire de rédaction : Isabelle Chareire

Administrateur : Gabrielle Nolte

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1998

236
Paranormal, la religiosité sauvage
237
Moïse, le prophète de Dieu
238
Euthanasie
239
Le Paradis
240
La prière

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82



n° 237

Lumière & Vie

Moïse, le prophète de Dieu

Moïse, une figure multiple

"Souviens-toi de ton futur"
Rabbi Nahman

Les récits du Pentateuque sont fragiles : les spécialistes n'accordent que peu de crédit à leur authenticité historique. Les récits du Pentateuque sont puissants : Moïse y apparaît multiple, lutteur infatigable et chef désespéré, figure hiératique et profondément humaine, croyant intrépide et cependant doutant.

"Pourquoi, dit-il à Dieu, veux-tu du mal à ton serviteur ? Pourquoi suis-je en disgrâce devant toi au point que tu m'imposes le fardeau de tout ce peuple ? Est-ce moi qui ai conçu tout ce peuple ? Moi qui l'ai mis au monde pour que tu me dises : "Porte-le sur ton cœur comme une nourrice porte un petit enfant..." Je ne puis à moi seul porter tout ce peuple ; il est trop lourd pour moi. Si c'est ainsi que tu me traites, fais-moi plutôt mourir !... Que je n'aie plus à subir mon triste sort !" (Nb 11, 10-16).

Cette prière pleine d'humanité douloureuse et de désespérance devant la tâche à accomplir trouve écho dans un texte apocryphe, l'Apocalypse de Paul. Moïse habite le Paradis, mais il ne cesse d'y pleurer. Paul en excursion dans l'Au-delà est le témoin de ce chagrin : "Pourquoi pleures-tu, lui dit-il, j'ai entendu dire en effet que tu surpasses tout homme en bonté". Moïse lui répond : "Je pleure à cause de ceux pour qui j'ai planté avec peine, car ils n'ont pas

porté de fruit et aucun d'entre eux n'en tire profit. Je vois toutes les brebis que j'avais fait paître, elles sont dispersées et sans berger ; toutes les peines que j'ai endurées pour les fils d'Israël sont comptées pour rien. Si grandes qu'aient été les actions de mérite, que j'ai accomplies au milieu d'eux, ils n'ont pas compris" (Écrits apocryphes chrétiens, *Paris, Pléiade, 1998, p. 823). Israël est hors des promesses de Dieu, se lamente Moïse et le Paradis ne le console pas de cet échec.*

Figure de bonté, dit Paul, non point accusateur comme le laisse entendre Jésus dans un débat avec les pharisiens dans l'évangile de Jean (5, 45). Figure correspondant mieux à son interposition constante devant Dieu pour son peuple : il le prend mal quand s'enflamme la colère de Yahweh (Nb 11, 10). Quelle distance entre l'évocation d'un homme accablé par sa tâche et la figure du maître indomptable dans sa détermination que suggère la sculpture de Michel-Ange ! Mais l'Écriture ne lui donne-t-elle pas de multiples visages ?

Le présent cahier n'a pas pour but de restituer Moïse tel qu'il fut dans l'histoire. Nous ne disposons pas de documents profanes qui permettent de vérifier le récit biblique. Peu importe sans doute, car la figure qui nous provoque encore aujourd'hui est celle de cet homme, ne sachant pas parler, résistant à l'inertie de ceux qu'il veut affranchir de la soumission. Il est agrippé à un Nom qui lui fut révélé dans l'incandescence d'un buisson, il est le législateur d'une loi dont il détruisit les tables divines, il est l'accompagnateur d'un exode interminable, doutant de sa mission au point de mourir sans être entré dans la Terre promise.

Figure multiple, à l'indignation forte et à la patience infinie, attestée par la seule Écriture, maintes fois contradictoire, que certains poussés, par le démon de l'exactitude, voudrait réduire à la fiction, elle est l'invention majeure pour désigner le futur d'un peuple. Le récit suffit, il est humain et tragique, Moïse y revêt une puissance historique qu'aucun état civil neutre ne lui accorderait. C'est à la polysémie du récit, dans son effort pour saisir un visage que la gloire de Dieu rendit insoutenable, qu'est consacré ce cahier.

Thomas Römer ouvre l'investigation par la question rituelle pour un chercheur moderne : Moïse a-t-il une consistance historique autre que celle que lui confère le Pentateuque ? L'identité de Moïse échappe, semble-t-il, à la main-mise de l'historien. Pascale Deloche étudie son rôle d'intermédiaire dans la naissance d'Israël se constituant dans une relation à trois : le peuple hébreu, Dieu et l'Égypte. Moïse, au centre de ce triangle, maintient les liens et les distances nécessaires à l'événement et à sa mémoire.

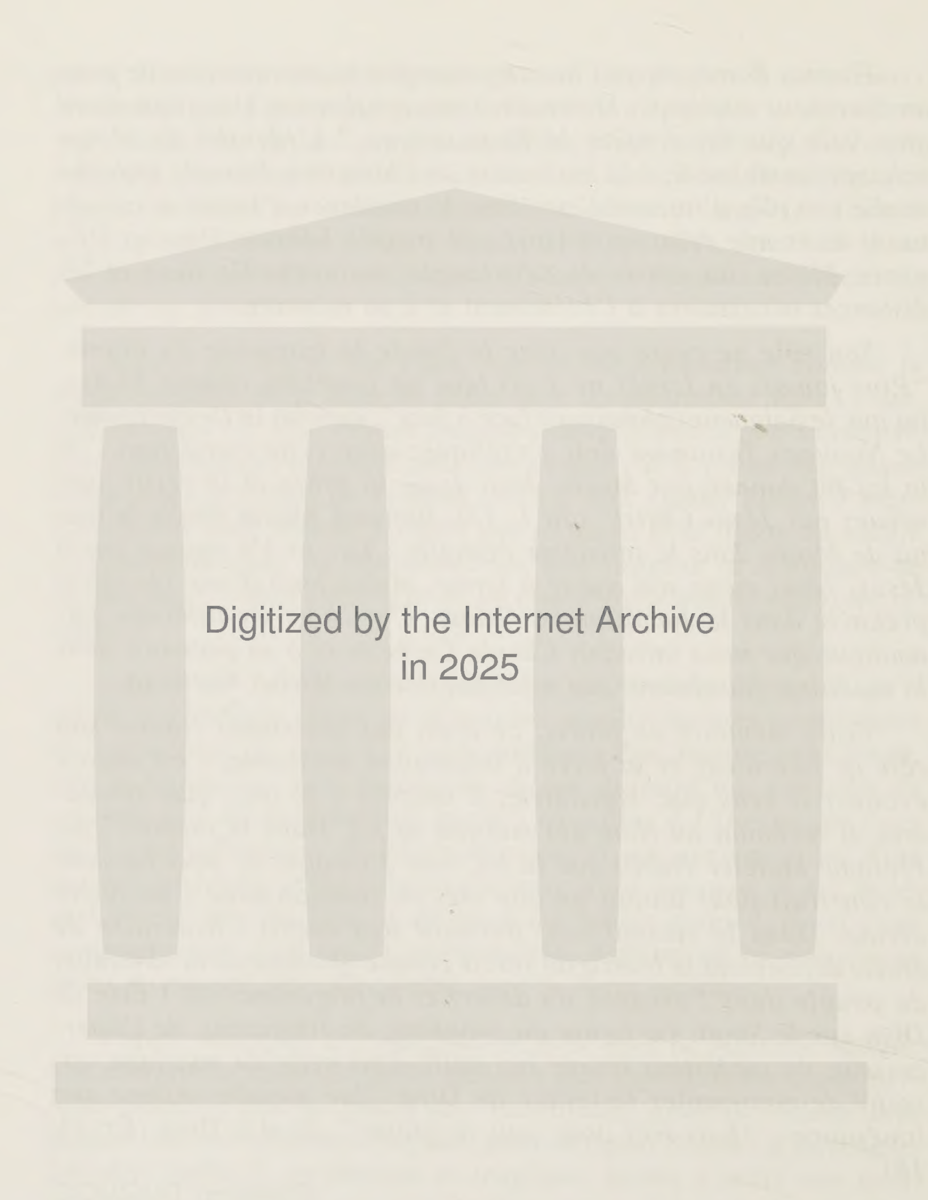
Son rôle ne cesse pas avec la fin de la traversée du désert. "Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que le Seigneur connaissait face à face", conclut le Deutéronome. Le Nouveau Testament doit s'expliquer avec cette conviction. "Si la loi fut donnée par Moïse, écrit Jean, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ" (Jn 1, 17). Bernard Bidaut étudie le statut de Moïse dans le troisième évangile : Luc ne l'y oppose pas à Jésus, Jésus mène son œuvre à terme. Moïse jouit d'une vie interprétative dans le Judaïsme et l'Islam. C'est à sa vie littéraire talmudique que nous introduit Claude Luchetta et à sa présence dans la tradition musulmane que nous familiarise Michel Guillaud.

Faire mémoire de Moïse, ce n'est pas seulement étudier son rôle de libérateur et sa force d'inspiration posthume, c'est encore évoquer le sens que, législateur, il conféra à la loi ; que, révélateur, il reconnut au Nom qui marqua sa foi. Dans le premier cas, Philippe Mercier établit que la loi, loin d'étouffer le sujet humain, le construit pour autant qu'elle met en relation avec l'initiative divine. Dans le second cas, Bernard Rey décrit l'itinéraire de Moïse découvrant le Nom à lui révélé comme garantie de la libération du peuple dans l'errance du désert et la fulgurance de l'Être de Dieu sur le Sinaï. La figure du prophète, du libérateur, de l'intercesseur, du médiateur trouve son unité dans celle du mystique, assoiffé de contempler le visage de Dieu. Une requête résume son itinérance : "Fais-moi donc voir ta gloire", dit-il à Dieu (Ex 33, 18).

Christian DUQUOC

Directeur

Avril 1998



Thomas RÖMER

Moïse entre théologie et histoire

Qui est Moïse ? Cette question, apparemment banale, s'avère très vite d'une extrême complexité. Les réponses qu'on peut en donner sont aussi nombreuses que le sable de la mer et dépendent, bien entendu, du niveau à partir duquel on s'interroge sur la figure de Moïse. Plusieurs possibilités s'offrent en effet à l'exégète. Il peut partir du Pentateuque dans sa forme finale et interroger les différents documents qui ont été réunis pour former la *Torah* ; il peut aussi, en historien, poser la question du "Moïse historique". Nous allons essayer de déblayer ces différentes pistes sans prétendre à un traitement exhaustif du "cas Moïse".

Pas de Pentateuque sans Moïse

Si l'on fait abstraction du livre de la Genèse, le reste du Pentateuque peut se caractériser comme une "biographie de Moïse"[1]. Les livres de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, s'inscrivent en effet entre les deux termes de la vie de Moïse, entre sa naissance (Ex 2) et sa mort (Dt 34). Toutes les collections législatives de la *Torah*, à l'exception du Décalogue, sont transmises par l'intermédiaire de Moïse. C'est à partir de cette observation que la tradition juive,

1 R. P. Knierim, "The Composition of the Pentateuch", *in SBL Seminar Papers*, vol. 24, Atlanta, 1985, p. 393-415.

puis la tradition chrétienne, ont tiré la conclusion que le Pentateuque tout entier fut écrit par Moïse. Selon Dt 31,12, Moïse a 120 ans lorsqu'il meurt. Ce chiffre rond trahit la volonté des rédacteurs de réunir trois générations dans la personne de Moïse : celle des pères en Égypte, celle de l'exode, condamnée à errer 40 ans dans le désert, et la nouvelle génération qui a la possibilité d'entrer dans le pays promis[2].

Toutes les grandes traditions du Pentateuque (la sortie d'Égypte, la théophanie du Sinaï, la promulgation de la loi, le séjour dans le désert) sont ainsi intimement liées à la figure de Moïse. Même les récits patriarcaux n'échappent pas à ce phénomène : étant présentés d'une certaine manière comme l'"Ancien Testament" de la *Torah*, ils fonctionnent comme préparation et prélude à l'"Évangile" de l'exode et du don de la Loi !

Les dernières paroles du Pentateuque soulignent encore une fois le fait qu'aucun personnage de l'histoire du peuple de Yhwh ne pourra jamais égaler Moïse :

"Il ne s'est plus jamais levé en Israël un prophète comme Moïse qui connaissait Yhwh de face en face, ceci par rapport à tous les signes et les miracles dans le pays d'Égypte que Yhwh l'avait envoyé accomplir devant Pharaon, ses serviteurs et tout son pays, et par rapport à toute la main forte et par rapport à toute la grande terreur que Moïse avait provoquée sous les yeux de tout Israël" (Dt 34,10-12).

Ce texte grammaticalement lourd et solennel attribue à Moïse des expressions comme "la main forte" ou "les signes et les miracles" qui, dans le reste du Pentateuque, sont employées pour décrire l'intervention de Dieu au moment de la sortie d'Égypte (cf. Dt 4,34 ; 6,22 ; etc.). La mort de Moïse délimite les traditions fondatrices du judaïsme et, de ce point de vue, il n'est pas étonnant que le livre de Josué, qui relate la prise de possession du pays promis, fut exclu de la *Torah* et relégué aux *Nebiim* (la deuxième partie du canon hébraïque)[3]. La mort

2 L'auteur du discours d'Étienne a bien compris cette logique, cf. Actes 7,23.30.36.

3 Rappelons que pour le judaïsme, le Pentateuqe (*Torah* en hébreu) constitue très clairement "le canon dans le canon". Les livres qui se trouvent dans les "Prophètes" et les "Écrits" n'ont pas la même valeur que ceux de la *Torah*.

de Moïse signifie alors la naissance de la *Torah* en tant que mise par écrit de la médiation mosaïque.

Cette "fixation" du Pentateuque sur la figure de Moïse s'explique dans le contexte de la redéfinition de la foi yahwiste à la suite de la destruction de Jérusalem et l'exil babylonien de l'intelligentsia judéenne. La catastrophe de 587 av. J.-C. avait mis en question tous les piliers sur lesquels reposait la religion judéenne traditionnelle. Le temple, symbole de la présence de Dieu auprès de son peuple, avait été détruit ; le roi, médiateur indispensable entre la divinité et la nation, se trouvait en exil ; et le pays, l'espace dans lequel le Dieu national dispense ses bienfaits, était sous le contrôle des Babyloniens et de ses dieux. Afin de survivre à cette crise d'identité, plusieurs écoles théologiques élaborent des réponses à la crise de l'exil.

Pour un nombre important d'exégètes, cette époque joue un rôle décisif pour la formation de la *Torah*. Le Pentateuque leur apparaît avant tout comme un dialogue entre deux courants théologiques importants, à savoir une école de prêtres ("P") et une école de "laïcs" ("D"), cette dernière subissant l'influence du style et de l'idéologie du Deutéronome[4]. Ces deux courants diffèrent sur bien de questions, mais ils se rejoignent en ce qui concerne l'importance décisive à attribuer à la figure de Moïse pour l'identité nationale[5]. Les piliers effondrés (roi, temple, pays) sont redéfinis *via* la figure de Moïse. Dans le Pentateuque, Moïse se substitue au roi en devenant le médiateur par excellence. On peut d'ailleurs noter quelques traits royaux dans la représentation de Moïse, notamment dans le récit de sa naissance (cf. ci-dessous). Plus tard, lorsqu'il surveille la construction du sanctuaire mobile (Ex 25-40), Moïse manifeste une ressemblance avec le roi Salomon, constructeur du temple immobile (1 Rois 6-8). Enfin c'est Moïse qui définit, *via* la *Torah*, un nouvel espace où vivre qui se superpose au "pays", ce qui explique d'ailleurs qu'il puisse mourir en

4 E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin - New York, 1990, considère le Pentateuque comme une mise en commun de la "composition D" et de la "composition P". À côté de ces deux courants majoritaires, d'autres voix se sont également exprimées dans la *Torah*. Pour une présentation en français de la discussion actuelle sur le Pentateuque, cf. R. MICHAUD, *Débat actuel sur les sources et l'âge du Pentateuque*, Montréal-Paris, 1994.

5 À l'intérieur du Pentateuque, "P" et "D" ne sont pas les seuls à se légitimer par la figure de Moïse. Ainsi Nb 12,1.10ss doit être comprise comme l'œuvre d'un auteur "libéral" qui utilise la tradition selon laquelle Moïse était marié à une femme étrangère, pour s'opposer à la théorie deutéronomiste interdisant les mariages mixtes (cf. Dt 7,1-5).

dehors du pays. Le Pentateuque n'éprouve pas la nécessité de raconter l'accomplissement des promesses territoriales.

Les deux écoles "P" et "D" considèrent Moïse comme le fondateur de la religion yahwiste. Le nom "Yhwh" est révélé pour la première fois dans l'épisode de la vocation de Moïse à partir d'un jeu de mots sur le tétragramme voulant exprimer à la fois l'accompagnement et l'insaisissabilité de Dieu[6]. Fait significatif, le récit deutéronomiste d'Ex 3,1-4,17 ignore l'expression "Dieu des pères", très courante dans les traditions patriarcales de la Genèse. Le "*remake*" sacerdotal de la vocation de Moïse en Ex 6 souligne à sa manière que l'histoire de Yhwh avec Israël commence par la vocation de Moïse (cf. Ex 6,2-3).

Ayant constaté le rôle fondamental de Moïse dans le Pentateuque dans sa forme finale et canonique, essayons maintenant d'explorer, à la manière des archéologues, les images de Moïse dans les différentes couches du Pentateuque.

La figure de Moïse dans les textes sacerdotaux

Le clergé sadocide du deuxième temple considère Aaron comme son ancêtre éponyme (cf. Nb 17,16-28)[7]. Pourtant, la théologie sacerdotale ne fait pas l'impasse sur Moïse. C'est à Moïse que Yhwh transmet toute la législation sacerdotale (Lv 1,1) ; c'est Moïse qui défend Aaron contre diverses contestations (Nb 16-17). Afin de rapprocher aussi étroitement que possible Moïse à leur ancêtre éponyme, les auteurs sacerdotaux ont fait d'Aaron le frère (aîné) de Moïse (Ex 6,16-20 ; 7,7)[8]. Sur l'ordre de Dieu, Moïse installe la dynastie des Aaronides (Lv 8) et se trouve être ainsi le fondateur du clergé "israélite"[9].

Pour les auteurs sacerdotaux, les haut-faits de Moïse font correspondre l'histoire d'Israël à l'ordre établi par Dieu lors de la création

---

6 Gn 4,26 présente une autre conception.

7 P. Abadie, *Le livre des Chroniques* (Cahiers Évangile ; 87), Paris, 1994, p. 6-7.

8 Cette idée est clairement sacerdotale ; elle est encore attestée en Ex 7,1-2; 28,1ss; Lv 16,2 ; Nb 20,8; 27,13; Dt 32,50. Elle est absente d'Ex 2,1-10 (pré-sacerdotal) et présente en Ex 4,10-17 (post-sacerdotal), cf. H. Valentin, *Aaron : Eine Studie zur vorpriesterlichen Aaron-Überlieferung*, OBO 18, Freiburg (CH) - Göttingen, 1978, p. 117ss ; T. Römer, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, Freiburg (CH) - Göttingen, 1990, p. 553, n. 401

9 Les textes en question trahissent les aspirations du clergé aaronide à l'époque perse (V°/IV° s. av. J.-C.).

(Gn 1,1-2,4, "P"). Dans la version "P" de la traversée de la Mer des Joncs (Ex 14,1-2.4.8.9b.15*.16-18.21*.22-23.26.28-29)[10], Moïse répète en quelque sorte le geste créateur. Comme Dieu fendit les eaux primordiales, Moïse fend la Mer (Gn 1,2// Ex 14,16.21) et fait apparaître la terre sèche (Gn 1,9.10// Ex 14,16.22.29). Par l'intermédiaire de Moïse, la traversée de la mer devient un acte créateur : comme Dieu avait créé le monde en Gn 1, il crée son peuple en Ex 14 ("P"). L'intervention de Moïse lors de la construction du sanctuaire mobile en Ex 25ss renvoie également à Gn 1,1-2,4. On trouve en Ex 25-31 sept discours de Dieu à Moïse, et le constat de l'accomplissement de la construction du sanctuaire en Ex 39,43 ("Moïse vit tout le travail...") se comprend comme une reprise de Gn 1,31[11].

Pour les auteurs sacerdotaux, l'ordre du monde établi par Yhwh au moment de la création s'incarne dans les origines d'Israël par la médiation mosaïque.

La figure de Moïse dans les textes deutéronomistes

Dans la "composition D", Moïse accomplit une triple fonction : il est le médiateur du Deutéronome, le premier des prophètes et l'intercesseur entre Dieu et son peuple.

Moïse - médiateur et législateur de la Torah *deutéronomique*

La partie principale du Dt (Dt 1-30) est construite comme un grand discours de Moïse, une sorte de testament théologique transmis au seuil de sa mort au peuple. Ce livre est la contribution majeure de l'école deutéronomiste à la reconstruction de l'identité juive après la catastrophe de l'exil[12]. En identifiant les destinataires aux contemporains de Moïse (cf. notamment Dt 1-3), celui-ci leur offre la possibilité de repartir à zéro, à condition toutefois de respecter la Loi (Dt 12-26).

---

10 P. Gibert, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris, 1986. p. 174-176; T. Römer, "Les différentes théologies à l'intérieur d'Exode 13,17-14,31", *Bulletin du CPE* 48/7-8, 1996, p. 4-17.

11 Pour d'autres parallèles, cf. E. Blum, *Studien*, p. 306-308, qui reprend des observations faites par Martin Buber.

12 Le Dt primitif a été écrit vers la fin de la monarchie judéenne, sans doute sous le règne de Josias. Nous nous intéressons ici à sa forme actuelle qui est l'œuvre de rédacteurs exiliques et postexiliques.

Or, cette Loi n'est accessible qu'à travers le personnage de Moïse qui en devient le médiateur par excellence. Il n'est donc pas étonnant que le "moi" de Moïse se confonde avec le "moi" de Yhwh dans de nombreux textes du Dt.

Moïse - le premier des prophètes

Cette fonction de porte-parole se retrouve dans l'idée deutéronomiste selon laquelle Moïse inaugure la ligne des prophètes (Dt 18,18-20). En Ex 3 ("D"), la vocation de Moïse est décrite suivant le formulaire des appels prophétiques (appel – mission – objection de l'appelé – assurance d'assistance divine – signe ; cf. notamment Jr 1 et Ez 2). Pour le milieu deutéronomiste, Moïse est le premier des prophètes, et Jérémie le dernier[13] (Jr 1,7.9 reprennent textuellement Dt 18,18-20). En faisant de Moïse le patron des prophètes, les Deutéronomistes récupèrent en quelque sorte le milieu prophétique[14]. Et en délimitant l'ère prophétique de Moïse à Jérémie, les scribes deutéronomistes sont à l'origine de l'idée selon laquelle l'époque postexilique impliquerait la fin de la prophétie (cf. Dn 9,24 ; Bb 12b : "Depuis le jour où le temple a été détruit, l'inspiration divine a été enlevée des prophètes et donnée à des hommes sages"[15]). *Via* Moïse, l'école deutéronomiste se considère comme héritière du prophétisme. La reprise de la tradition prophétique explique également la troisième fonction de Moïse, celle de l'intercesseur.

Moïse - l'intercesseur[16]

L'histoire du séjour d'Israël dans le désert est ponctuée par de longues prières de Moïse grâce auxquelles l'annihilation totale du peuple, décidée par Yhwh, est évitée (Ex 32 ; Nb 14 ; Dt 9). Moïse en appelle à la réputation de Yhwh parmi les peuples et implore son par-

---

13 Le livre de Jr a connu une ou plusieures rédactions de type dtr; cf. T. RÖMER, "La conversion du prophète Jérémie à la théologie deutéronomiste", *in The Book of Jeremiah and its Reception - Le livre de Jérémie et sa réception*, BThL 128, A.H.W. CURTIS et T. RÖMER (éd.), Leuven, 1997, p. 27-50.
14 La rédaction finale du Pentateuque insiste, quant à elle, sur la différence qualitative qui sépare Moïse des autres prophètes, cf. Dt 34,10-12 et Nb 12,6-8.
15 Cette idée explique d'ailleurs le fait que Jr 1,3 limite le ministère de Jérémie à la destruction de Jérusalem, malgré le fait que le livre rapporte des oracles qui sont datés d'une époque plus tardive.
16 Pour plus de détails, cf. E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosesbild im Alten Testament*, CB. OT 27, Stockholm, 1988, qui montre qu'à l'origine du Moïse intercesseur se trouve Am 7,1-6.

don pour un peuple incapable de respecter les commandements divins. Une possibilité d'avenir s'ouvre ainsi, grâce à l'intercession de Moïse. Il est évident que les prières de Moïse reflètent les interrogations de la communauté exilée en lui ouvrant une possibilité d'espoir.

L'exégèse vétérotestamentaire a, de nous jours, tendance à attribuer la majorité des textes du Pentateuque à des écoles théologiques des époques babylonienne et perse. Est-ce que cela veut dire que la figure de Moïse est une invention de cette époque, comme certaines publications récentes pourraient peut-être le suggérer ? Non, ce n'est sans doute pas le cas. On peut, en effet, remonter à un document pré-exilique narrant la vie de Moïse.

Une *"vita Mosis"* de l'époque assyrienne

On peut facilement observer que les rédacteurs deutéronomistes du livre de l'Exode utilisent un document antérieur. Le récit deutéronomique de la vocation de Moïse Ex 3,1-4,18* se termine par la remarque suivante : "Moïse s'en alla, retourna vers son beau-père Jéthro et lui dit : "Je dois m'en aller et retourner vers mes frères en Égypte pour voir s'ils vivent encore." Jéthro dit à Moïse : "Va en paix !" (4,18)". La suite de ce verset (qui reprend l'ordre de Dieu en 3,10) est étonnante : "Yhwh dit à Moïse en Madiân : "Va, retourne en Égypte, car tous ceux qui en voulaient à ta vie sont morts"" (4,19). Cet ordre n'a pas de sens après 3,10 et 4,18 puisque Moïse a déjà été enjoint de regagner l'Égypte. Par contre, 4,19 se comprend fort bien comme la suite de 2,23a : "Au cours de cette longue période, le roi d'Égypte mourut"[17]. Il s'ensuit que le récit deutéronomique de la vocation de Moïse a été inséré dans un document plus ancien. Ce document relate selon l'expression d'E. Blum, une *"vita Mosis"*, qui constitue le noyau du livre de l'Exode. La date de rédaction de ce document se situe au VII[e] siècle, à l'époque assyrienne, probablement sous le règne du roi Josias (639-609). Les allusions à l'époque assyrienne apparaissent dès le début du récit. L'ouverture qui décrit le travail forcé des Israélites en Égypte (Ex 1*) se comprend sur l'arrière-fonds des constructions de villes entreprises par le rois assyriens. Les termes techniques em-

17 Les verset 2,23b-25 sont unaniment considérés par la recherche comme appartenant à la "composition P".

ployés pour la corvée et le stockage en 1,11 ont des équivalents assyriens[18]. Le récit de la naissance de Moïse en Ex 2,1-10 a un parallèle étroit dans la légende de naissance de Sargon d'Akkad qui joue un rôle central dans l'idéologie royale assyrienne, puisqu'il est considéré comme le créateur de l'Empire. Ce texte a été particulièrement diffusée à l'époque néoassyrienne. Sargon y raconte sa naissance de la manière suivante : "Ma mère la prêtresse [ou : la prostituée] me conçut en secret, elle m'enfanta. Elle me mit dans une corbeille de roseau avec de l'asphalte, elle ferma le couvercle. Elle me jeta dans la rivière qui ne m'engloutit pas. Le fleuve me porta et m'amena vers Akki, le puiseur d'eau (...) Akki le puiseur d'eau me plaça comme son jardinier. Durant mon jardinage Ishtar m'aima[19]". Si l'on compare ce texte à Ex 2, il apparaît que la naissance de Moïse est décrite comme celle d'un roi. Moïse est donc un personnage aussi important que le fondateur des dynasties mésopotamiennes, mais il paraît également comme précurseur du roi Josias sous le règne duquel le royaume de Juda s'émancipe vis-à-vis de l'Assyrie[20]. Moïse est également caractérisé par des traits "josianiques" dans le récit primitif du veau d'or en Ex 32. Ce texte stigmatise les sanctuaires officiels du Royaume du Nord établis par Jéroboam I (cf. Ex 32,4 et 1R 12,28). On observe dans ces récits de nombreux parallèles entre Aaron, fabricant du veau d'or, et Jéroboam. Ainsi, en Ex 32,5, Aaron bâtit un autel et proclame une fête, comme Jéroboam en 1 R 12,32-33[21]. Si Aaron sert en Ex 32* de prototype pour annoncer le péché de Jéroboam, Moïse devient le précurseur de la réforme de Josias. Moïse brûle et broie le veau d'or, tout comme Josias brûle et broie les objets cultuels illégitimes du temple de Jérusalem. Dans la "vie de Moïse", celui-ci apparaît donc comme un personnage royal, légitimant la politique religieuse de Josias. Si les scribes de Josias ont pu utiliser Moïse dans un tel but, celui-ci devait être connu auprès de leurs destinataires. Le texte d'Os 12 (da-

---

18 Par exemple dans une inscription d'Assarhaddon ; cf. C. Uehlinger, *Weltreich und "eine Rede". Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1-9)*, OBO 101, Freiburg (CH) - Göttingen, 1990, p. 250s.361.

19 Akki et Ishtar sont des divinités assyriennes qui installent et légitiment la royauté (= "jardinage") assyrienne.

20 Pour une dadation d'Ex 2,1-10 à l'époque de Josias, cf. également J.-D. Macchi, "La naissance de Moïse (Exode 2/1-10)", *ETR* 69, 1994, p. 397-403.

21 D'ailleurs les noms des fils des deux personnages sont identiques (cf. Ex 6,23 et 1R 14,1.20). Pour d'autres parallèles et pour la suite du texte, cf. T. Römer, "Le Jugement de Dieu et la chute d'Israël selon Exode 32", *Foi et Vie* 91 (Cahier biblique ; 31), 1992, p. 3-14.

tant sans doute de la fin du VIII[e] siècle av. J.-C.) confirme le présupposé que la tradition de Moïse et celle de la sortie d'Égypte sont alors connues (Os 12,13-14[22]). Pouvons-nous alors remonter davantage dans le temps, jusqu'à un "Moïse historique" ?

Le problème du "Moïse historique"

Dans une "histoire d'Israël" récente, on peut lire le constat suivant : "Personne ne sait vraiment qui était Moïse"[23]. En dehors de la Bible nous n'avons aucun témoignage explicite de l'existence de Moïse et certains exégètes, transformant en boutade une idée de M. Noth[24], affirment que la seule chose que nous sachions du Moïse historique est le fait qu'il est mort.

Certes, le nom de Moïse est d'origine égyptienne. Il s'agit de la transcription hébraïque du lexème égyptien *msj* ("engendrer, enfanter"), qu'on trouve dans Ramsès ("Ré l'a engendré" ou : "Ré est né"). Mais ce nom ne prouve ni le fait que son porteur a vécu en Égypte ni qu'il doit s'agir d'un Égyptien, comme l'a affirmé notamment S. Freud[25]. Au deuxième millénaire et dans la première moitié du premier millénaire av. J.-C., les noms propres égyptiens étaient aussi populaires en Syrie-Palestine que le sont chez nous les prénoms utilisés dans des feuilletons américains.

Pourtant, plusieurs auteurs ont cru pouvoir cerner le Moïse historique[26]. Dans une stèle du Pharaon Sethnakth, fondateur de la XX[e] dynastie, il est question d'un haut fonctionnaire "Syrien" du nom de Beya, qui porte également un nom égyptien dans lequel se trouve l'élément *msj*. Ce Beya aurait, à la mort du Pharaon Séthi, usurpé le pouvoir en accord avec la reine-mère Tausret[27], provoquant ainsi une

22 Ce texte parle d'un prophète par qui Yhwh a fait monter Israël d'Égypte. L'identité de ce prophète ne pose pas de problèmes.

23 H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, ATD Erg. 4, Göttingen, 1995², p. 123.

24 M. NOTH, *Überlieferunsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 187-191.

25 S. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Connaissance de l'Inconscient*, Paris, 1986 (original allemand paru en 1939).

26 Cf. notamment E.A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr.*, ADPV, Wiesbaden, 1988 et J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The roots of Israelite Monotheism*, BEThL 91, Louvain, 1990.

27 De Moor voit même en Beya un nom yahwiste ("En Yhwh [est mon salut]) et trouve en Ex 2,1-10 le reflet du lien étroit entre Beya et Tausret. C'est pousser la spéculation un peu loin.

guerre civile. Beya engage alors des mercenaires cananéens et égyptiens (des *apiru*) et accumule des ustensiles d'argent et d'or pour les payer[28]. Sethnakth parvient à chasser Beya et sa troupe sans pouvoir les rattraper. Si ces événements reflètent l'activité du Moïse historique, l'exode serait à dater de 1187/86. A ce moment existe déjà un "Israël" en Palestine, attesté par la stèle de Mernéptah (vers 1225 av. J.-C.). Le groupe fugitif d'Égypte aurait alors rejoint la confédération "Israël" en y amenant la foi en un Dieu sauveur, du nom de Yhwh.

Cette reconstruction historique reste bien entendu hautement spéculative et d'autres *scenarii* et candidats pour le Moïse historique sont possibles[29]. Ce n'est pas cette reconstruction qui peut expliquer le rôle fondamental de Moïse dans la constitution de la *Torah* et de l'identité juive. Moïse et l'exode sont comparables à l'événement de la résurrection dans le Nouveau Testament. Les deux thèmes sont à l'origine d'une confession de foi qui trouve son point de départ dans une expérience inscrite dans l'histoire, mais en même temps ces confessions échappent à la mainmise de l'historien. L'historien et exégète ne peuvent que constater que la figure de Moïse est indispensable à l'intelligence de la *Torah*.

Thomas RÖMER
Université de Lausanne

28 En Ex 11,2, il est question de l'or et de l argent égyptiens que les Israélites emporteront lors de l'exode.
29 Par exemple un fonctionnaire sémite originaire de la Transjordanie, portant le nom égyptien de Ramses-em-eper-Re. Sous Ramses II, celui-ci fonctionne comme inspecteur, voire médiateur, entre des patrons égyptiens et des ouvriers sémites (d'origine "Shasu") travaillant dans des mines au nord d'Eilat (cf. M. Görg, *Die Beziehungen zwischen dem Alten Israël und Ägypten: von den Anfängen bis zum Exil*, EdF 290, Darmstadt, 1997, p. 144). Il existe également un Moïse égyptien, un contremaître, ayant organisé une grêve à l'intérieur de la corvée de Deir-el-Medina (cf. P. Weimar et E. Zenger *Exodus : Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels*, SBS 75, Stuttgart, 1975, p. 108).

Pascale DELOCHE

Moïse face à Pharaon, Moïse face à son peuple : le thème de l'endurcissement

La figure de Moïse est naturellement associée à l'événement de l'Exode comme acte de naissance du peuple d'Israël : Moïse fait sortir son peuple de l'Égypte, la maison de servitude, le conduit à travers le désert, et lui transmet les tables de la Loi. À chacune de ces trois étapes, l'entreprise de Moïse se heurte à des résistances : endurcissement de Pharaon qui refuse de laisser partir les Hébreux, nostalgie et murmures réprobateurs du peuple qui regrette le confort de l'Égypte, trahison du même peuple lors de l'épisode du veau d'or. De prime abord ces obstacles relèvent simplement de la liberté humaine et ne soulèvent pas de problème théologique majeur. Cependant, plus de la moitié des versets relatifs à l'endurcissement de Pharaon présentent Dieu comme origine du refus, comme si l'endurcissement était voulu par Dieu lui-même. Une lecture attentive des textes invite donc à dépasser une conception qui réduirait l'endurcissement au péché.

I

La lecture habituelle de l'endurcissement de Pharaon (Ex 7-13) et ses limites

Une majorité d'exégètes[1] s'accorde pour situer la rédaction finale du Pentateuque tardivement, soit après l'Exil. La conséquence est importante. Si, comme on l'a longtemps cru, ces textes avaient été rédigés et reçus comme fondateurs au moment de l'instauration de la monarchie en Israël, ils auraient effectivement contribué à justifier cette installation au nom de la volonté divine de prospérité et de possession de la terre par Israël. Les textes de l'Exode auraient pu alors jouer comme justification de la violence pour accomplir le dessein divin. Compris comme programme positivement précisé, les textes du livre de l'Exode pouvaient raconter un temps où, avec l'aide de Dieu, Israël triomphait de ses ennemis. Résister à la volonté d'Israël pouvait alors être interprété comme résister à la volonté de Dieu, et les châtiments qui se sont abattus sur les Égyptiens préfiguraient ceux qui s'abattraient sur les peuples faisant obstacle à Israël… ou à l'Église lorsqu'elle reprendra ce discours à son propre compte.

Tout change si l'on relit l'Exode dans la perspective de l'Exil et non dans celle d'une installation triomphante en Canaan. Les récits permettent alors d'éclairer la situation du peuple élu à un double niveau. Premièrement, de même qu'en Égypte, tout a pu sembler perdu du fait de l'oppression étrangère, de même, l'Exil a semblé mettre une fin aux espoirs de réalisation de la promesse faite à Abraham. Deuxièmement, la figure de Pharaon faisant obstacle à la réalisation du dessein divin a permis, avec l'aide des Prophètes, de comprendre, voire d'accepter, les malheurs survenus à Israël avant et pendant l'Exil. Israël à son tour avait pu faire preuve du même endurcissement que Pharaon.

1 Voir par exemple Th. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, (Essais Bibliques ; 27), Genève, Labor et Fides, 1996, 118 p.

L'endurcissement comme obstacle à la réalisation de la promesse divine

L'oppression des Égyptiens est souvent présentée comme une menace très grave envers le peuple hébreu, si grave que l'existence même du peuple serait en péril. Dieu aurait finalement été obligé d'intervenir pour assurer la réalisation de la promesse[2].

Ex 1 montre l'impasse dans laquelle se trouvait le peuple. En Ex 1,7 la promesse de descendance nombreuse qui avait été faite à Abraham semble en bonne voie de réalisation : "les Israélites furent féconds et se multiplièrent, ils devinrent de plus en plus nombreux et puissants, au point que le pays en fut rempli" (traduit selon la Bible de Jérusalem). Les choses semblent ensuite se gâter à l'arrivée du nouveau Pharaon ; celui-ci, craignant que les Israélites deviennent trop nombreux, met en place une oppression de plus en plus dure, au point que la dernière mesure annoncée, jeter au fleuve tout fils qui naîtra (Ex 1,22), est si radicale qu'elle fait craindre que le peuple ne survive pas.

Il y a dès lors concurrence directe entre le programme de Pharaon et la réalisation de la promesse de Dieu. Pharaon incarne bien la résistance de l'homme à la volonté de Dieu. À la menace croissante d'une oppression de plus en plus dure, aurait répondu l'initiative divine de libération. Cette résistance se retrouve d'ailleurs dans l'histoire de Moïse lui-même. En effet, le nouveau départ inauguré en Ex 2 et rendu plus explicite en Ex 3 avec l'envoi de Moïse en mission, révèle aussi la résistance de l'homme à la mission divine. Mais cette fois, la résistance vient de l'intérieur du peuple, non de l'extérieur comme avec Pharaon et les Égyptiens.

Cette lecture n'est pas sans fondement mais elle appelle quelques nuances.

---

2 Voir par exemple G. AUZOU, *De la servitude au service, étude du livre de l'Exode*, Paris, éd. de l'Orante, 1961, 1968[3], 423 p. ; M. NOTH, *Das zweite Buch Mose, Exodus* (ATD 5), Göttingen, 1959, 1968[4], 240 p. Pour la tradition juive, on se reportera par exemple à R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du targum d'Exode XII 42*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1963, 423 p.

La promesse est-elle réellement menacée ?

En effet, si le texte est clair quant aux intentions des Égyptiens, il l'est beaucoup moins quant à l'efficacité réelle de leurs actions. Ainsi on lit en Ex 1,12 "mais plus on lui rendait la vie dure, plus il croissait en nombre et surabondait, ce qui fit redouter les Israélites". L'ordre donné aux accoucheuses de tuer les garçons n'est pas suivi et le peuple devient nombreux et puissant (Ex 1,20). Le même ordre est ensuite donné à tous les Égyptiens, mais son efficacité n'est pas flagrante : bien au contraire, c'est là que la rédaction finale insère le récit de la naissance et de la jeunesse de Moïse. Même si le contexte le laisse penser, il n'est pas dit en toutes lettres que Moïse ait été en danger de mort. La cause explicitement avancée en Ex 2,2 pour rendre compte de l'initiative de la mère qui l'épargnera est la beauté du bébé : "Voyant combien il était beau, elle le dissimula pendant trois mois." Dans tout le récit d'Ex 2,1-10 le danger de mort est loin d'être évident. La fille de Pharaon elle-même n'obéit pas aux ordres de son père, et quant à ce dernier, il semble accepter que Moïse soit traité comme un fils. C'est seulement lorsque Moïse aura tué un Égyptien et se sera placé dans la situation de chef et juge des Hébreux, que Pharaon s'inquiétera et cherchera à l'éliminer. Ce qui contraindra Moïse à la fuite.

L'opposition entre la réalisation de la promesse faite à Abraham et les desseins des Égyptiens n'est donc pas si radicale. Il n'est pas dit, notamment, que Pharaon cherchera à faire disparaître totalement Israël : "laissez vivre toute fille" (Ex 1,22). Il semble bien que le rapport entre Pharaon et les fils d'Abraham soit plus de l'ordre du paradoxe que de la rivalité. En effet, plus le peuple Israélite est nombreux, plus il semble dangereux, plus Pharaon cherche à le limiter. Et plus Pharaon cherche à contenir le peuple d'Israël, plus le peuple prendra de l'importance. Les effets obtenus seront finalement l'inverse de ceux escomptés, et paradoxalement, chaque pas franchi dans la volonté de contenir le peuple hébreu, permettra à la réalisation de la promesse de franchir un pas supplémentaire.

Si c'est bien l'expérience de l'Exil qui est fondatrice pour la rédaction de la Bible, nous en relevons là une trace : les textes de l'Exode sont avant tout consolateurs. Ils expriment un paradoxe : chaque fois que la réalisation de la promesse semble s'éloigner, chaque fois elle franchit un nouveau pas.

Cependant, il n'y a là rien d'automatique, de magique ni de prodigieux : le texte fait intervenir des volontés bien humaines, dictées par des intérêts repérables, relativement rationnels. Envisager de faire disparaître les fils mais non les filles, relève visiblement d'un calcul — non légitime pour autant ! — et non d'une haine aveugle et généralisée. Le choix de désobéir à Pharaon se fait donc en connaissance de cause, en toute conscience et lucidité. Notons à ce propos qu'il ne s'agit visiblement pas d'une résistance héroïque : ni les deux sages-femmes ni la fille de Pharaon ne seront punies ni même menacées. On ne peut donc pas plaquer sur ces chapitres des problématiques contemporaines ou d'un passé récent[3]. De plus, dans ces chapitres, l'Égypte est ambivalente. Le texte n'est pas grossièrement dualiste : des Égyptiens sont aussi capables de générosité et Pharaon est capable de le tolérer, des Hébreux sont capables de trahison (2,11-15) etc. Là encore, chacun est finalement renvoyé à sa conscience individuelle. Ceci atteste d'ailleurs d'une rédaction finale relativement tardive — contemporaine ou postérieure à Ez 18 —.

Ambivalence de l'Égypte

Le Pharaon des ch 7-13 n'est pas le même que celui des premiers chapitres. En Ex 2,23 est mentionnée la mort du roi d'Égypte, et le Pharaon des ch 7-13 est son successeur. Mais il y a continuité dans l'attitude à l'égard des Hébreux. De plus, ces rois d'Égypte ne sont jamais désignés autrement que par leur titre, leur nom n'apparaît pas. Seules comptent leur fonction, leur figure, et non leur personnalité propre. Le problème de l'endurcissement déborde largement le cadre historique de l'Égypte de Ramsès II.

Probablement égyptiennes, les deux sages-femmes en Ex 1,15 représentent l'Égypte bienveillante, capable d'humanité. Pour cette raison, leurs noms seront transmis dans la mémoire d'Israël. La fille de Pharaon, en revanche, ne sera pas nommée : elle aussi est pourtant bienveillante, mais on veut surtout souligner la mise en échec de Pharaon par sa propre fille. On le voit, dans ce texte l'Égypte est ambivalente, elle n'est pas purement et simplement le paradigme du mal.

---

3 Nous nous écartons ici de la lecture que fait André Neher dans *Moïse et la vocation juive* — (Maîtres spirituels ; 8), Paris, Seuil, 1957 — qui compare la situation des Hébreux en Égypte à celle des Juifs dans le Troisième Reich.

Les conséquences sont importantes pour la lecture des chapitres 7-13. En effet, il sera dès lors difficile de voir dans ce qu'il est coutume d'appeler les "plaies" d'Égypte une punition d'un Dieu vengeur à l'encontre du persécuteur d'Israël. De même, il nous faudra remettre en question et nuancer le schéma de lecture selon lequel Pharaon s'obstinant dans son refus de libérer Israël, Dieu envoie des plaies de plus en plus dures, jusqu'à celle de la mort des premiers-nés qui fera céder Pharaon[4].

II

Les "plaies" d'Égypte (Ex 7,8-10, 29)

Au lieu de procéder à une étude linéaire, nous poserons au texte les questions suivantes, successivement : 1°) Dans quelle mesure peut-on parler de "plaies" ? 2°) Pourquoi des plaies, des signes et des prodiges ? 3°) Les "plaies" sont-elles conséquences de l'endurcissement ? Si non, quelle est la nature de leur lien ? 4°) Qui est l'auteur de l'endurcissement ? Comment comprendre en particulier les tournures "Dieu endurcit le cœur de Pharaon" ? 5°) Qui est victime ? Qui est bénéficiaire ?

Dans quelle mesure peut-on parler de "plaies" ?

Le terme traduit par plaie est *oth*, signe. Son premier emploi est en Gn 1,14 : Dieu dit : "qu'il y ait des luminaires au firmament du ciel pour séparer le jour et la nuit ; qu'ils servent de *signes*, tant pour les fêtes que pour les jours et les années". L'emploi n'est absolument pas négatif, et ne le sera à aucun moment. Le terme de signe apparaît ensuite 6 fois dans le livre de l'Exode[5]. Il ne désigne jamais une punition par des plaies. Le livre des Nombres ne présente qu'une occurrence : en Nb 14,22 où il est question des "signes que j'ai produits en Égypte"[6]. Les trois occurrences du Deutéronome concernent également les signes et les prodiges accomplis en Égypte[7]. Jb 21,29 évoque

4 C'est la lecture que fait par exemple R. Rendtorff dans son *Introduction à l'Ancien Testament*.
5 Ex 4,17 ; 4,28 ; 4,30 ; 7,3 ; 10,1 ; 10,2.
6 En réalité le mot se trouve aussi en 2,2, mais il est à prendre au sens concret de signe de reconnaissance, étendard.
7 Dt 4,34 ; 7,19 ; 29,2.

les signes des voyageurs — la BJ traduit par "témoignages" — et enfin Neh 9,10 fait également allusion aux signes et prodiges opérés contre Pharaon.

Les titres de "plaies d'Égypte", donnés par la BJ ou Osty, ou de "fléaux d'Égypte" pour la TOB, relèvent donc davantage de l'interprétation ou de l'imagination populaire. Elles induisent une lecture finalement peu fidèle au texte, et surtout elles placent sur le même plan la mort des premiers-nés et les signes qui la précèdent. Or rien ne permet cette opération. En effet, la mort des premiers-nés est annoncée en Ex 11,1 non plus par *oth* mais par *naga'* qui correspond bien à la plaie. Ce terme n'apparaît qu'une fois dans le livre de l'Exode[8]. Les autres occurrences dans l'Ancien Testament se trouvent principalement dans le Lévitique, à propos de la lèpre — 46 occurrences —. Le terme apparaît aussi en Dt, 1 R, Ps, Pr et 1 Ch et 2 Ch, où il désigne une plaie physique, due à la lèpre ou consécutive à un coup, laissant une trace dans la chair[9]. Aucune ne fait directement allusion à la mort des premiers-nés, ni d'ailleurs aux signes précédant cette mort.

Mieux vaut donc parler de "signes", le dernier grand signe étant constitué par la sortie d'Égypte elle-même, et réserver le terme de "plaie" à la mort des premiers nés.

Des signes et des prodiges...

Dimension eschatologique de la mission de Moïse

Le récit de la révélation au buisson ardent est encadré par deux envois en mission de Moïse. En Ex 3,10-12, le signe est d'abord destiné à Moïse, et même provoqué par sa réticence : "Je serai avec toi, et ce sera pour toi un signe que c'est moi qui t'envoie" (Ex 3,12). Ce signe n'est pas de l'ordre de la preuve, ni du label. La confiance de Moïse est requise pour que le signe soit signe. Il n'y a pas de rapport de force comme dans la preuve. Dieu ne triche pas avec la liberté de Moïse, ni avec sa faiblesse.

8 En revanche, le verbe de même racine signifiant toucher, voire porter un coup, apparaît 3 fois. Les occurrences que nous signalerons ici ne concernent que "la plaie, la meurtrissure".
9 Dt 17 8   21.5   24 8   1 R 8,37   2 Chr 6.28   Ps 38 12   39 11 . 91 10   Pr 6 33

Rachi, dans son commentaire d'Ex 3,12 voit dans ce signe l'annonce de la réalisation d'une promesse future :

> "De même que tu as vu le buisson exécuter ma mission sans se consumer, de même ainsi tu rempliras ma mission sans dommages pour toi. Et pour ce que tu as demandé : Quel mérite a Israël pour sortir d'Égypte ? Ce départ a pour moi une grande importance, car ils sont destinés à recevoir la Tora sur cette montagne trois mois après la sortie d'Égypte. Autre explication *c'est que je serai avec toi, et ceci (ce)* fait que tu réussiras ta mission *sera pour toi comme signe* pour une autre promesse. Car je te promets que lorsque tu les auras fait sortir d'Égypte, *vous adorerez Dieu sur cette montagne*, vous y recevrez la Torah. Voilà le mérite qui attend Israël. Nous trouvons un exemple du même style dans : Et ceci sera pour toi un signe que vous mangerez cette année le regain, etc (Is 37, 30). La chute de Senacchérib sera pour toi un signe d'une autre promesse. Votre terre est stérile et sans récolte, mais j'en bénirai le regain."

Pour Rachi, le signe ouvre à un avenir. Pharaon et les magiciens égyptiens demandent des prodiges, de la magie, c'est-à-dire le dévoilement immédiat d'une puissance plus ou moins occulte. Le signe donné à, et par Israël ne trouve son sens que dans un avenir non immédiat. Le signe n'apparaît comme tel que dans une relecture. Concernant la sortie d'Égypte, son sens n'apparaîtra que bien plus tard, et Rachi souligne que celle-ci n'obéit pas à un automatisme. Dans la liturgie pascale, Israël célèbre la sortie d'Égypte comme événement fondateur, signe de l'amour de Dieu pour le peuple qu'il s'est choisi. Ce choix est gratuit et ne procède pas de mérites particuliers du peuple hébreu. L'élection et le don de la liberté sont antérieurs à celui de la Loi. Rachi résume cela en soulignant le paradoxe : le mérite (conformité à une norme permettant de faire-valoir un droit à une récompense) d'Israël lui-même est différé, il est le *telos* de la libération, non sa cause. Même la génération qui a vu la sortie d'Égypte et les signes qui l'entourent ne pourra en saisir l'accomplissement. Même Moïse mourra avant l'arrivée en Terre Promise.

Mission de Moïse et échec des signes

Après la révélation du Nom divin, le récit reprend le développement de la mission de Moïse, avec en Ex 3,20 la mention des futurs prodiges, mais pas des signes. Ces derniers réapparaissent en Ex 4,1-17, provoqués par la méfiance et le doute des fils d'Israël. Le peuple en effet demande des preuves. Et l'échec des signes est annoncé en même temps que leur manifestation.

La résistance de Moïse n'est donc pas la même que celle des Hébreux. Elle semble due à la peur, non au scepticisme. C'est parce qu'il croit que Dieu va faire ce qu'il dit, que Moïse a peur. Il cherche à échapper à sa mission parce qu'il la sait possible, grande et redoutable. Le signe de la présence de Dieu à ses côtés, loin de le rassurer, achève de le convaincre, si bien qu'il se trouve au pied du mur et supplie, comme à court d'arguments : "envoie, je t'en prie, qui tu voudras". Les signes ne sont donc pas conséquence mais bien cause du refus, de la méfiance de Moïse. C'est parce que Moïse croit, que le signe que Dieu lui donne — sa présence à ses côtés — est redoutable et qu'il cherche à s'y soustraire. Moïse comprend trop bien. Mais ce qu'il comprend n'est pas de l'ordre du voir.

Quant au peuple, il est dans le rapport de force, il exige des preuves, des garanties. Deux signes lui sont accordés : le bâton changé en serpent et la main lépreuse.

La racine du terme désignant le serpent est la même que celle du verbe de la divination. Pour Sander et Trenel[10] cela s'explique parce que certains observaient des serpents pour prédire l'avenir. En tous cas, le registre ici évoqué est, comme dans le récit dit "du péché originel", celui de la connaissance acquise en dehors de la relation à Dieu. Ainsi connoté, le bâton changé en serpent pourrait bien être un signe miroir, une réponse ironique à une demande de signe profondément étrangère à la crainte de Dieu. On demande de la magie, on en a ! Et plus loin, en Ex 7,8-13, les magiciens égyptiens seront à même d'accomplir de tels actes de magie. Quant à la main lépreuse, elle souligne la dérive possible du signe en plaie.

Les signes et prodiges envoyés au peuple renvoient le demandeur à la réalité de sa demande. Perverse, potentiellement violente et destructrice lorsqu'elle ne relève pas d'une attitude de foi, la demande de signe amène péché et plaie (ici la lèpre, plus tard la mort).

Endurcissement de Pharaon et échec des signes ?

Pour Pharaon non plus, mais pour une autre raison, les signes ne sont pas d'abord conséquence de son endurcissement. Ils le précè-

---

10 SANDER et TRENEL, article *nhs in* dictionnaire hébreu-français, Genève, Ed. Slatkine Reprints, 1987 p. 444.

dent. On lit en Ex 4,21 : "tu retourneras en Égypte, vois les prodiges que j'ai mis en ton pouvoir, tu les accompliras devant Pharaon, mais moi, j'endurcirai son cœur et il ne laissera pas partir le peuple" (BJ). Dès l'annonce faite par Dieu, les signes ne sont pas présentés comme conséquences de l'endurcissement. Il n'y aura pas surenchère de preuves jusqu'à capitulation ou anéantissement de Pharaon, ce dernier ayant affaire à plus forte partie. Le problème des signes ne se pose pas ainsi.

En Ex 7-13, l'endurcissement de Pharaon est d'abord consécutif aux premiers prodiges, conformément à ce qui est annoncé en Ex 4,21.

D'emblée, hélas, on se trouve dans une sorte de compétition absurde. Le prodige du bâton changé en serpent inaugure une succession d'actes magiques de plus en plus insensés et dangereux. Si le bâton changé en serpent ne porte guère à conséquences, le fleuve changé en sang est plus inquiétant. Une sorte de folie s'empare des protagonistes : le sens du signe est perverti. Les signes accordés par Dieu à une personne ou un groupe étaient ouverts sur un tiers : appels à un avenir, porteurs d'une promesse. Jamais les porteurs du signe n'en sont les destinataires uniques, jamais le sens n'est une donnée immédiatement lisible. Les magiciens égyptiens recourbent le signe sur lui-même : ils l'accomplissent et en même temps veulent en bénéficier en accroissant leur crédibilité. L'épreuve tourne au rapport de force aveugle qui les conduit à répéter un prodige morbide qui n'a aucun intérêt : changer les eaux en sang.

Qui est auteur de l'endurcissement ?

À 9 reprises, Pharaon est sujet du verbe d'endurcissement, à 10 reprises, c'est Dieu.

Dans le premier cas, où Pharaon se ferme lui-même, l'interprétation ne pose pas grand problème : il s'obstine dans sa méfiance et la dureté où cette dernière le conduit. Cette incapacité à recevoir les paroles divines et à écouter ceux qui en sont messagers, est facilement relevée. Souvent, c'est même l'unique interprétation que l'on retiendra, et toute la question de l'endurcissement sera lue à cette seule lumière[11]. On s'en doute, le pas est vite franchi qui réduit alors ces textes à de simples récits édifiants.

---

11 C'est le cas par exemple dans l'article "endurcissement" du *Dictionnaire de Spiritualité*.

Mais un nombre égal d'occurrences attribue à Dieu la responsabilité de l'endurcissement du cœur de Pharaon. Certes, ces phrases sont beaucoup plus dérangeantes, et certains exégètes n'ont pas résisté à la tentation d'évacuer le problème en invoquant "une manière de dire" de l'auteur biblique. De la sorte, on assimile au premier cas les passages où Dieu lui-même est dit acteur de l'endurcissement[12]. La question théologique est évacuée. Or Ex 10,16-20 interdit une telle esquive puisque, à ce moment-là, Pharaon comprend. Pharaon avait bien essayé de négocier au moment des taons et de la grêle, mais dès que les prodiges avaient cessé, il s'était rétracté et avait appesanti son cœur. Cette fois, il reconnaît explicitement son péché tant envers Dieu qu'envers les fils d'Israël, il reconnaît la puissance du Dieu d'Israël et son Nom ; il reconnaît le rôle de Moïse et Aaron dont il demande l'intercession. Moïse accédera à cette demande, et effectivement les sauterelles seront balayées. Mais pour autant Dieu ne mettra pas fin à l'endurcissement de Pharaon, bien au contraire.

Un tournant se produit à partir de l'épisode des sauterelles. Il ne tient pas au signe lui-même, mais au fait que la responsabilité de l'endurcissement n'est plus attribuée à Pharaon. Le dernier endurcissement sera étendu jusqu'aux Égyptiens. Identifier purement et simplement endurcissement et péché poserait des problèmes insurmontables. Ceci montre l'insuffisance de toute lecture exclusivement morale de l'endurcissement, comme celle que propose le *Dictionnaire de Spiritualité* par exemple.

Qui est victime ? Qui est bénéficiaire ?

Entre l'endurcissement explicitement rapporté à la [mauvaise] volonté de Pharaon, et celui dont Dieu est dit responsable, il y a non symétrie. Nous considérons les victimes au sens fort, c'est-à-dire qui mourront du fait de l'endurcissement (Ex 4,21.23 ; 7,3-5.13.14.22 ; 8,11.15.28 ; 9,7.12.34.35 ; 10,1.20.27 ; 11,10 ; 14, 4ab. 8. 17-18).

Lorsqu'il y a un bénéficiaire, et ce n'est pas toujours le cas, l'auteur de l'endurcissement est toujours YHWH. Lorsque Pharaon ou ses serviteurs s'obstinent eux-mêmes, leur endurcissement est stérile :

---

12 cf. J. Trublet, "les effets pervers de l'exode", in *Lumière & Vie*, n° 226 février 1996, *La violence et Dieu. Rigueur et Pardon*, p. 19-41.

il n'a aucun effet. YHWH envoie alors un nouveau signe, qui causera un nouvel endurcissement mais lui-même ne produira rien.

Lorsque le verbe de l'endurcissement a pour sujet Dieu, il peut y avoir un effet ou du moins une finalité positive : la révélation de YHWH et la célébration de l'alliance, soit grâce à l'autorisation de sortir d'Égypte, soit dans son prolongement futur par le mémorial. La dimension de libération de l'oppression égyptienne est peu présente dans ces textes, ce qui confirme les remarques précédemment faites. En outre, il est flagrant que lorsque, d'une manière ou d'une autre, Pharaon gêne l'expression de la relation privilégiée, filiale, d'Israël à YHWH, il n'y a aucun bénéficiaire.

Les Égyptiens aussi recevront la révélation de l'identité de YHWH, mais on parle alors de jugements (Ex 7,4) et les effets de cette connaissance sont au moins ambivalents.

Dernier point : le problème spécifique posé par la mort des premiers-nés reste entier. Il n'y a là non plus aucun bénéficiaire incontestable dans le verset où cette mort est annoncée, ce qui interdit toute forme de théodicée.

III

Bilan

Plusieurs éléments se dégagent de cette première étape du parcours. On peut les regrouper en deux volets : ce qui concerne l'événement de la sortie d'Égypte d'une part, et ce qui concerne l'endurcissement d'autre part.

La sortie d'Égypte

L'endurcissement de Pharaon, et surtout la mort des premiers-nés, soulignent que le tragique n'est pas écarté de l'inscription historique du salut. Th. Römer parle même d'un Dieu obscur[13]. Cette mention a une double fonction. D'une part elle permet probablement d'exprimer les sentiments mitigés après l'expérience de l'Exil : joie de la délivrance,

13 T RÖMER, Dieu obscur. *Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament* (Essais Bibliques, 27), Genève, Labor et Fides, 1996, 118 p.

mais aussi exaltation et frayeur devant les difficultés de la réinstallation, voire déchirement du départ de Babylone pour certains. D'autre part, elle interdit la nostalgie de cet événement situé dans un passé désormais inaccessible et perdu. Rachi avait attiré l'attention sur la dimension de promesse en tout signe, et en particulier dans les signes envoyés à l'occasion de la sortie d'Égypte. L'aspect tragique de la libération d'Égypte ne doit pas être omis lors de la célébration de l'événement, car il barre la route à la célébration stérile d'un passé mort, et assainit radicalement le fonctionnement de la mémoire en judaïsme et en christianisme. La tradition juive ne s'y trompe pas : elle insère dans la liturgie même de *Pessah*, une prière pour les premiers-nés des Égyptiens. En célébrant la sortie d'Égypte, il ne s'agit pas de se perdre dans la vaine contemplation d'archétypes plus ou moins illusoires. La mention de la mort des premiers-nés a la même fonction que l'ange devant la porte du paradis : il n'y a pas de nostalgie à entretenir, la sortie est commencement. On peut reprendre dans ce contexte ce que Paul Beauchamp écrit à propos de la Loi : "La Loi appartient à l'"avant", en tant que celui-ci est qualifié comme commencement, ère que la Loi elle-même circonscrit. Elle le situe dans un temps initial aux rives disparues, sur une montagne inaccessible à presque tous. la limite se déplace toutefois et se révèle en se déplaçant : elle est le reflet de l'impossibilité de l'homme à se conformer à la loi du Dieu Saint. La frontière du paradis se trace quand on en sort"[14].

Les derniers rédacteurs bibliques semblent avoir formulé des questions propres à la situation d'Israël — l'oppression en Égypte et l'Exil à Babylone — et projeté les problèmes d'Israël sur un peuple étranger — ambivalence de l'Égypte et d'Israël à l'occasion de l'Exil. Ceci présente deux avantages complémentaires. D'un côté, ce procédé permet tout simplement de prendre du recul par rapport à la situation dans laquelle on est plongé. Mais il a aussi une signification théologique. Illustrant la fonction du signe précédemment mise en évidence, il évite au lecteur comme au rédacteur l'illusion du déchiffrement immédiat du sens de ce qu'il vit. D'un autre côté, le déplacement opéré dit deux choses : Israël et le peuple égyptien sont frères, Moïse est homogène aux deux peuples. Ces deux peuples ne sont pas dissociables sans souffrance. La tradition d'Israël tout comme des lectures

---

14 P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament, tome I. Essai de lecture* (Parole de Dieu) Le Seuil, 1990 (1976) , p. 72.

contemporaines ont vu la sortie d'Égypte comme naissance ou accouchement d'Israël[15].

L'endurcissement de Pharaon

1. La question de l'endurcissement de Pharaon n'est pas séparable de la problématique des signes. Dans la Bible telle qu'elle nous est donnée à lire aujourd'hui, le refus des signes renvoie d'abord à celui de tout homme devant les prodiges que Dieu réalise en faveur d'Israël. Lorsque les prophètes parleront à leur tour de l'aveuglement d'Israël, et même si la rédaction de ces textes est chronologiquement antérieure, ils appliqueront au peuple élu ce qui, normativement, est d'abord valable universellement. La problématique du refus et de l'endurcissement n'est pas d'abord, ni uniquement, celle d'Israël.

2. En revanche, le livre du Deutéronome établit clairement le parallèle entre l'endurcissement de Pharaon et l'endurcissement d'Israël. Celui de Pharaon est même gommé pour laisser apparaître celui du peuple choisi par Dieu pour faire alliance.

3. Le caractère paradoxal de l'Exil qui a permis un approfondissement décisif de l'expérience religieuse du peuple élu, se retrouve dans la narration autour de la sortie d'Égypte. Comme il est dit dans le texte du livre de l'Exode, l'endurcissement de Pharaon permettra la manifestation de la gloire de Dieu. Ceci sera repris et développé par Paul en Rm 9-11. À la dangerosité de la manifestation de Dieu qui sauve, mais qui peut être mortelle si Dieu ne protège pas l'homme — cf. Ex 33 : Moïse dans le creux du rocher — s'ajoute la dimension du jugement : les signes concourront à libérer certains mais à anéantir d'autres. Le caractère apocalyptique du récit de la sortie d'Égypte est net.

4. Incontestablement l'endurcissement est lié à la question du péché, mais ne s'y réduit pas pour autant, comme le montre clairement le tournant en Ex 10, 16-20. Le repentir de Pharaon, provoquera effectivement l'arrêt du signe en cours, mais pas la fin de l'endurcissement. La question qui nous intéresse englobe donc celle de la liberté hu-

---

15 R. Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du targum d'Exode XII 42*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1963, 423 p. Pour une lecture contemporaine voir F. Genuyt, *La sortie d'Égypte*, Lyon, Profac-Cadir, 1996, 162 p.

maine mais la déborde de toutes parts. C'est cet excès que nous allons continuer d'explorer maintenant.

IV

Endurcissement de Pharaon et rédemption de et par la mémoire

Nous examinerons successivement le rôle de la figure de l'endurcissement selon les quatre axes suivants : l'interdiction de toute exploitation triomphaliste de la sortie d'Égypte, la nécessité de la mémoire dans la lutte contre l'idolâtrie, la pertinence de la mise en garde en régime chrétien et enfin les premières conséquences pour une théologie d'Israël.

Interdiction de toute exploitation triomphaliste de la sortie d'Égypte

Nous distinguerons ici deux plans, artificiellement séparés pour les besoins de l'exposé : celui des événements historiques réels d'abord, celui du récit des événements ensuite.

Que l'on n'ait à ce jour aucune trace archéologique incontestable de la sortie d'Égypte, et que ce qui a pu être longtemps considéré comme preuve soit à présent suspecté, appelle plusieurs remarques. D'une part, il semble hardi d'en déduire purement et simplement que rien ne s'est produit à l'origine. Au lieu de faire parler les silences des pierres ou des archives, il s'agit de chercher des explications du côté de l'acte de mise en mémoire lui-même, de son procédé, ses choix et ses enjeux, plutôt que du côté du contenu à retenir et à fixer. Au moment où ces textes — ceux des différentes traditions probablement mêlées dans le livre de l'Exode, ou ceux plus tardifs de la littérature sapientielle — ont été écrits et surtout définitivement arrêtés, Israël avait incontestablement fait l'expérience de l'échec de son installation et de la monarchie. Le peuple avait aussi été en contact étroit avec les païens, des liens s'étaient créés, et Israël avait pu être tenté par la même idolâtrie que les païens. La tentation de dilution dans les peuples étrangers, de Canaan ou d'ailleurs, n'avait pas manqué de susciter des inquiétudes. La nécessité de rappeler la Loi, sa finalité et son fondement ultime a pu être ressentie comme urgente. Les mises en garde contre

l'oubli s'adressent évidemment à Israël. Dans un tel contexte, les récits sur l'endurcissement de Pharaon prennent un autre relief. L'enjeu n'est pas moins que l'existence même du peuple élu comme distinct des nations qui l'entourent.

Au plan du récit cette fois, que conclure de l'intégration du motif de l'endurcissement dans le contexte de libération d'Israël ? Même si l'endurcissement de Pharaon n'est pas uniquement d'ordre moral, et si, comme le dira Paul, il est difficile de lui reprocher ce qui apparaît être la conséquence de la volonté divine, l'endurcissement reste un point obscur, dérangeant, des textes de la sortie d'Égypte. Il n'est pas la cause directe de la mort des premiers-nés, qui n'en représente pas le châtiment. Néanmoins il n'est pas sans lien avec le drame, puisque la mort des premiers-nés est elle-même incluse dans le récit des signes. Même si la finalité est grandiose, la libération de l'esclavage alors même que tout semblait perdu, même si les possibilités ouvertes par l'amour de Dieu envers le peuple qu'il s'est choisi ne trouvent pas de bornes, cet excès met mal à l'aise tant le prix à payer semble élevé. Sauf à accepter des morts plus ou moins innocentes et à refuser le pardon des ennemis qui se repentent, il ne semble pas possible, dès lors, de prendre appui sur les textes de l'endurcissement de Pharaon pour promouvoir la libération de l'oppression et l'accès à la liberté. On n'a donc pas attendu Jésus pour corriger ou réviser un messianisme politique triomphaliste. Certes, on peut arguer que la libération des Hébreux s'est faite dans la violence, et que Jésus au contraire a mis fin à ce régime où la violence est nécessaire au salut[16]. Mais ce serait présupposer la nécessité de la violence dans la réalisation de la sortie d'Égypte elle-même, nécessité qui, on l'a vu, n'apparaît pas dans les textes. Bien au contraire, il y a une part de ridicule, un aspect dérisoire, absurde dans les signes envoyés en Exode, et si leur caractère néfaste est souligné dans les psaumes, il est en tout cas déconnecté de la sortie qui elle-même est signe, mais ne requiert pas la violence pour sa réalisation. Il fallait sans doute les autres signes pour qu'elle soit lue comme signe, mais il ne fallait pas la destruction pour qu'elle advienne. On ne peut pas affirmer à partir des textes seuls que l'endurcissement provoque les plaies, qui seraient elles-mêmes, de manière perverse, la punition ou le prix à payer pour le salut d'autres. Le rapprochement de la plaie de la mort des Premiers-nés avec le

---

16 Voir par exemple les thèses de R. GIRARD.

massacre des Saints Innocents ne peut être fait sans plus et sur une telle base. Récusant la justification de la violence par un dessein de salut supérieur, Jésus s'inscrit bien dans ce même courant de réajustement du messianisme. La nécessité des ombres dans le tableau de la libération de l'oppression n'est pas d'ordre esthétique, elle est la blessure empêchant la fixation dans la nostalgie, et le voile empêchant l'imitation criminelle, la reproduction perverse de programmes mal compris[17].

Nécessité de la mémoire contre la tentation de l'idolâtrie

Sans la mémoire de l'Alliance conclue avec Abraham, les signes et prodiges effectués sur l'Égypte pour Israël ne sont pas compréhensibles. Le grand signe même qu'est la sortie d'Égypte n'est pas interprétable comme signe de l'amour de Dieu. Il sera célébré comme tel dans les Psaumes, mais Pharaon, depuis l'extérieur de l'Alliance, n'y verra rien d'autre que des preuves redoutables de l'existence d'un Dieu dangereux, avec lequel il vaut mieux ne pas trop discuter. Ce Dieu obscur est caractérisé par une puissance créatrice mais aussi destructrice que rien, pas même la peur de Pharaon reconnaissant ses torts, ne peut arrêter. Hors de l'Alliance, Pharaon et les premiers-nés égyptiens mourront. Rien ne les délivrera. La puissance de Dieu n'est que redoutable. Pharaon est coupable d'avoir opprimé Israël. Mais Dieu le maintient dans son péché. Sa position est tragique, nous y reviendrons à la lumière de Rm 9-11.

Sans la mémoire de l'Alliance conclue avec Abraham, l'histoire est opaque. À l'intérieur de cette mémoire, l'Alliance apparaît certes comme incompréhensible, injustifiée, non réductible à un contrat "donnant/donnant" même si elle en reprend la forme juridique. En effet, elle n'est effective que dans la reconnaissance de ce caractère gratuit appelant à une réponse peut-être codée mais néanmoins gratuite. L'idolâtrie est réduction de cette Alliance à un contrat entre des intérêts bien compris. C'est peut-être là le péché ultime de Pharaon, dont le repentir est du coup auto-exclusion de l'Alliance avec le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. L'oubli de la nécessité première de la gratuité, gratuité créatrice de l'histoire et en même temps juge-

17 A cet égard, les lectures fondamentalistes de ces textes et leur exaltation immédiate d'une origine dépouillée de tout tragique, relève de l'idolâtrie.

ment de cette histoire, excès destructeur quand il n'est pas reconnu et accueilli comme amour, cet oubli donc entraîne l'homme dans le décompte des avantages : il rend des comptes à Dieu, et lui demande de rendre des comptes. On peut le faire en considérant l'Alliance comme une obligation. Israël ne résistera pas à cette tentation, et succombera dans ce péché d'idolâtrie qui remplace la justice aimante et gratuite de Dieu par la justice rétributive de l'homme. Les Psaumes iront jusqu'à parler du peuple qui tente Dieu. Et dans le livre de Job, le Satan mettra précisément en doute la gratuité de la droiture de Job. Ce dernier sera tenté de réclamer la juste rétribution de sa droiture.

Cette éternelle tentation de l'oubli, les chrétiens y succomberont eux-mêmes, qui oublieront la gratuité de l'amour indéfectible de Dieu pour son peuple, fût-il pécheur, et invoqueront l'endurcissement des Juifs pour justifier, selon la logique rétributive, leurs malheurs, leur prétendu rejet, etc. Ce faisant, les chrétiens succombent au péché d'idolâtrie. Dieu est alors utilisé comme un instrument très fort, infaillible, au service de la justice telle que l'homme, spontanément la conçoit ou la souhaite.

Pertinence d'une telle mise en garde en régime chrétien

On le voit donc, l'obligation de mémoire — une mémoire non pervertie par l'idolâtrie — perdure en régime chrétien. Il n'y a aucune raison de penser que Jésus a supprimé cette exigence, bien au contraire : l'instauration de l'eucharistie le prouve.

Autre point qui retient notre attention : le Ps 78, qui évoque la fermeture persistante d'Israël à l'égard des signes que Dieu lui envoie de son amour bienveillant et patient, commence par la mention de "paraboles". Les signes et les prodiges, les miracles de Jésus et son enseignement ne seront recevables que situés dans la mémoire de l'Alliance Nouvelle scellée par sa mort et sa résurrection. En dehors de cette Alliance, ils ne seront pas recevables pour ce qu'ils sont. À l'instar de Pharaon, ceux du dehors resteront en dehors. Ne subsistera que la preuve d'une puissance cosmique, universelle mais anhistorique, ni aimante, ni salvatrice. Point n'est besoin de la notion de péché pour constater une guérison inexplicable, ou alors le péché est ici intégré à la logique rétributive que nous avons condamnée précédemment. L'émerveillement devant les miracles accomplis par Jésus est ambigu,

et paradoxalement ne reflète pas l'accueil du Christ sauveur. On comprend alors que Jean insiste tellement sur l'ordre de ne diffuser la bonne nouvelle des miracles qu'après la Croix et la résurrection, quand ils pourront s'inscrire dans l'Alliance et trouver leur sens véritable et libérant. En attendant, mieux vaut garder le silence qu'induire en tentation. Paul procède de même quand il situe la question de l'endurcissement et de l'interprétation de la non conversion des juifs à Jésus-Christ, dans et à travers la Croix et la Résurrection.

Premières conséquences pour une théologie d'Israël

Deux conséquences seulement à ce stade de l'étude, mais de taille.

Envisager la question de l'endurcissement d'Israël comme aveuglement devant les signes nombreux, indubitables et préparés par tout l'Ancien Testament[18] n'a aucun sens en dehors de l'Alliance en Jésus-Christ. En conséquence, affirmer le non-salut d'Israël pour cause d'endurcissement ne serait possible qu'en admettant au préalable que l'Alliance en Jésus-Christ laisse délibérément des hommes à l'écart du salut. Ce qui semble très difficile à soutenir ! Admettons même que la question de l'universalité effective du salut soit laissée ouverte par les évangélistes, ou du moins qu'il ne soit pas possible de trancher en sa faveur[19] : dès lors il faut recourir à des notions de mérite ou nier la toute-puissance de Dieu dans son amour salvateur, ou nier sa fidélité à l'égard du peuple qu'il s'est choisi. Ce qui ne va pas sans difficulté non plus !

Autre conséquence, la perte d'une mémoire vivante de l'Alliance conclue avec Abraham et au nom de laquelle a lieu la sortie d'Égypte[20], la non prise en compte de l'Ancien Testament comme première Alliance encore valable, la réduction de la première Alliance à une simple documentation archéologique, conduit à l'idolâtrie. En accentuant les analogies entre les deux Testaments, en ne voyant que des préfigurations du Christ, on évacue l'histoire. Il n'y a plus ni avant ni après, il n'y a plus récapitulation au sens d'Irénée de Lyon, il n'y a plus que des signes et des figures se répétant à l'infini.

18 Cf Justin par exemple.
19 On peut par exemple distinguer salut proposé et salut accueilli.
20 Le texte de Ex ne la mentionne pas parce qu'elle aurait fait paraître la libération comme un dû. Les psaumes la mentionnent pour resituer à sa juste place la libération de l'oppression.

La perte d'un sens actuel, positif, vivant, de la présence nécessaire d'Israël dans notre mémoire chrétienne conduit à la perte du sens de l'histoire. On rejoint alors les thèses de Drewermann par exemple, et il n'y a pas lieu de s'étonner de l'antisémitisme de certains de ses écrits[21]. L'altérité fécondant et structurant l'histoire, la grâce autre et incompréhensible de Dieu qui fait être, Dieu Créateur, est nécessaire à l'accueil du mystère pascal, passage d'un avant à un après : certes non perceptible en dehors de la foi en une Alliance et maintenue grâce à une mémoire vive et non mortifère, mais passage unique et irréversible. Il se passe encore des choses après la Résurrection : Jésus-Christ monte auprès du Père, l'Esprit Saint est envoyé, des églises naissent. L'histoire ne cesse pas. Le moment fondateur du christianisme est fondateur de la nouvelle création : il fait bien naître du temps, mais depuis l'intérieur de l'Alliance. Aucune trace de nouvelle création n'est visible en dehors de cette confession de foi.

Moïse face à Pharaon, Moïse face à son peuple

Moïse avait accepté d'intercéder pour Pharaon, afin de faire cesser l'invasion des sauterelles.

Le peuple hébreu murmure dans le désert. Il n'a pas bien compris le grand signe de la sortie d'Égypte, sa mémoire est vite envahie par la nostalgie d'une situation sans surprise. Au moment de recevoir l'Alliance, le peuple impatient réagit par l'idolâtrie du veau d'or. Et Moïse brise les premières tables de la Loi : elles seront désormais inaccessibles, définitivement. Ultime tentative de purification de la mémoire ?

Moïse est souvent présenté comme médiateur entre Israël est Dieu. Les liens semblent être plus complexes. Il est à la fois intermédiaire, et en vis-à-vis : face à Pharaon, il est du côté du peuple hébreu, face à Israël il interdit la facilité d'une mémoire pervertie par l'idolâtrie. Paradoxalement, il est homogène à la fois à Israël et à l'Égypte, ce que symbolise le récit de sa naissance. Israël se constitue dans une relation à trois : le peuple hébreu, Dieu, et l'ambivalente Égypte. Moïse, au centre de ce triangle, maintient les liens et les distances nécessaires à la fois à l'événement, et à sa mémoire.

Pascale DELOCHE

Lyon

Bernard BIDAUT

La figure de Moïse dans le IIIe Évangile

S'il y a un point essentiel à retenir lorsque l'on réfléchit à la place de Moïse dans les évangiles et dans celui de Luc en particulier, c'est l'importance de la Loi qui lui est évidemment liée[1], la Loi en tant qu'elle s'exprime dans la personne du premier législateur, mais qui trouve son accomplissement en Jésus ; aussi est-il remarquable que la règle fondamentale exprimée par le double commandement tiré de la législation et de la prière mosaïques (Dt 6, 5 et Lv 19,18), soit reprise par l'évangile de Luc au chapitre 10 (Lc 10, 27). L'enjeu est important puisque l'évangéliste note que c'est Jésus qui fait lire la Loi au légiste qui l'interpelle : "*Maître, que dois-je faire pour recevoir en partage la vie éternelle ?* Jésus lui répond : *dans la Loi, qu'est-il écrit ? Comment lis-tu ? Et le légiste de rétorquer : Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout "ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit ; et ton prochain comme toi-même*" (Lc 10, 25-27). L'exigence fondamentale du christianisme rapportée dans ce passage, est à *comprendre* et à lire dans le livre de la Loi, dans la *Torah*. En quelque sorte, le message évangélique est confié dans la lecture de la Loi que Jésus lui-même demande de réaliser. C'est en

1 De nombreux ouvrages sont consacrés à l'étude de la Loi, nous signalons le livre récent : *La Loi dans l'un et l'autre testament*, sous la direction de Camille FOCANT, Paris, Cerf, 1997.

fait l'idée du salut qui est à redécouvrir en filigrane derrière ce dialogue de Luc 10 ; aussi la dimension sotériologique que sous-tend cette demande à propos de la vie éternelle, appartient à l'héritage du judéo-christianisme hellénistique dont Luc est un fidèle représentant...

Ce qui est mis en débat ici, c'est la réflexion à propos de la continuité entre Israël et l'Église. En fait, c'est le statut de la Loi elle-même qui est posé, et plus largement encore : le rapport entre l'ancienne et la nouvelle alliance. S'il y a continuité entre Israël et l'Église, peut-on alors parler de continuité entre Moïse et Jésus ? (cf. 16, 16). "*La Loi et les Prophètes vont jusqu'à Jean ; depuis lors, la bonne nouvelle du Royaume de Dieu est annoncée et tout homme déploie sa force pour y entrer*"[2]. Le "depuis lors" révèle que la Loi et les Prophètes (et donc Moïse) passent désormais au second plan par rapport à la Bonne Nouvelle du Royaume[3].

En lisant la suite du texte de Luc, une question s'impose : "*Le ciel et la terre passeront plus facilement que ne tombera de la Loi un seul trait*" (16, 17) ; si la continuité de l'histoire du salut se trouve dans la Loi, qu'en est-il de l'autorité de la législation mosaïque dans la pensée de Luc ?

I

L'autorité de la loi de Moïse

Depuis les premiers temps d'appropriation de la législation mosaïque, et ce, jusqu'au moment où Luc rédige son évangile, la Loi est comprise comme l'autorité scripturaire par excellence. Sa majesté et sa suprématie président à l'ensemble des promesses faites à Moïse en premier lieu, puis aux plus grands témoins de l'Histoire Sainte ; elles révèlent le sens de leur accomplissement et rendent évidentes, les conditions d'obéissance que les contemporains des premiers chrétiens connaissent fort bien. Nous ne parlons pas ici d'une Loi qui se-

2 Pour Luc, le Baptiste est le dernier prophète de la lignée qui commence à la *Torah*. À partir de lui, la bonne nouvelle du Royaume n'apparaît pas comme un complément de l'ensemble "Loi-Prophètes", mais comme l'accomplissement de celui-ci.

3 Au sommet, il y a les valeurs, au-dessous les normes, plus les lois auxquelles appartiennent les commandements ", d'après Gabriel WIDMER cité par F. BOVON dans "La Loi dans l'œuvre de Luc", *La Loi dans l'un et l'autre testament*, p. 206.

rait limitée à ses seules prescriptions rabbiniques, mais de la *Torah* (écrite ou orale) telle qu'elle est comprise dans le contexte théologique du judaïsme hellénisé. La manière dont Luc s'exprime manifeste la distance qu'il a su prendre avec le judaïsme dont on a chez Matthieu, une plus grande proximité. Le judaïsme semble avoir disparu (en apparence seulement) de l'horizon du christianisme lucanien. Luc est en partie héritier de la pensée de Paul mais il corrige les propositions de Matthieu et de Marc. L'utilisation qu'il fait du concept de "Loi", révèle en lui une liberté qui lui permet de situer l'autorité du message du Christ au-delà de celle de Moïse. Luc appartient sans nul doute, au courant d'un christianisme fortement hellénisé, et son Église paraît exempte des conflits théologiques liés à cette question, présents dans la communauté matthéenne (cf. les controverses), ou dans l'opposition "Loi-Évangile" des grandes lettres de Paul.

Il existe donc une vue nouvelle de Luc, qui est à comprendre dans un rapport différent à la Loi, un rapport différent dans la pratique de la religion également. On le sait, les perspectives sur ce plan semblent très diverses d'un évangile à l'autre.

Certes, Luc a toujours su que la tradition des anciens exigeait l'"écoute" de la Loi (Dt 6, 3 ; 30, 4) ou des Prophètes, mais pour lui (ayant opéré un dépassement, dû probablement à l'expérience de vie d'Église séparée de la Synagogue depuis plusieurs dizaines d'années), l'"écoute" a été transférée sur Jésus, et elle gagne en importance. Citons quelques textes à titre d'exemples : après avoir proclamé la lecture du rouleau d'Isaïe à Nazareth, Jésus annonce : "*Aujourd'hui cette écriture est accomplie pour vous qui l'entendez*" (4, 21) ; au moment de la Transfiguration, la voix céleste proclame avec autorité : "*Celui-ci est mon Fils, celui que j'ai élu, écoutez-le*" (9, 35) ; ou encore cette insistance de Jésus en 8, 21 : "*Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique*" (cf. la reprise de ce thème à propos de la mère de Jésus en 11, 28).

Luc exprime une attention nouvelle à l'égard de l'écoute de la Parole de Dieu. La supériorité de Jésus par rapport à Moïse ne fait aucun doute. Connaissant, en outre, les réserves et les interrogations de ses contemporains sur ce rapport, Luc approfondit subtilement la question en désignant Jésus et son message, non pas comme un Moïse renouvelé et le prolongement de la Loi de l'ancienne alliance, mais

bien au-delà du prophète annoncé dans l'antique tradition deutéronomiste.

II

Jésus est au-delà du nouveau Moïse attendu

"Un prophète comme moi" (Dt 18, 15)

Dt 18, 15-18 : «C'est un prophète comme moi que le Seigneur ton Dieu te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères ; c'est lui que vous écouterez. C'est bien là ce que tu avais demandé au Seigneur ton Dieu, à l'Horeb, le jour de l'Assemblée, quand tu disais : "Je ne veux pas recommencer à entendre la voix du Seigneur mon Dieu, je ne veux plus regarder ce grand feu : je ne veux pas mourir !". Alors le Seigneur me dit : "Ils ont bien fait de dire cela. C'est un prophète comme toi que je leur susciterai du milieu de leurs frères ; je mettrai mes paroles dans sa bouche et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai.»

Très tôt, dans la tradition juive, cette annonce du Deutéronome a joué un rôle important pour souligner la continuité assurée dans la parole prophétique à partir de Moïse, premier prophète (cf. Dt 34, 10), jusqu'aux générations suivantes. Dans le contexte théologique hellénistique de Luc, cette continuité n'était sans doute pas comprise comme elle l'était dans la tradition juive ; aussi, le prophète "comme moi" ne pouvait pas facilement être déterminé. S'agissait-il de Jésus pour les premiers chrétiens ? Marc le laisse probablement entendre (cf. la révélation de la toute-puissance de Jésus, "Confiance, c'est moi" Mc 6, 50), ainsi que Matthieu (cf. la construction antithétique du "Discours sur la montagne", Mt 5-7). Pour Luc, la situation apparaît tout autre ; pour réfléchir à la proposition du IIIe évangile, il sera utile de relire l'histoire interprétative de cette lignée prophétique. Le premier prophète est bel et bien Moïse lui-même d'après ce qu'en dit la tradition deutéronomique. Sans doute, Josué est-il le second dans cette suite voulue par Dieu... C'est ainsi que s'en explique d'ailleurs la Mishna dans les *Pirquey Aboth* (1, 1) : *"Moïse reçut la Torah au Sinaï et la transmit à Josué, Josué aux anciens, ceux-ci aux prophètes, et ceux-ci aux hommes de la Grande Synagogue"*, ces derniers sont les scribes et

apparaissent ainsi dans la lignée des prophètes. En poursuivant la lecture du Deutéronome, les versets suivants expriment les critères possibles de la crédibilité des paroles des futurs prophètes : "*Si quelqu'un n'écoute pas mes paroles, celles que le prophète aura dites en mon nom, alors moi-même je lui en demanderai compte. Mais si le prophète, lui, a la présomption de dire en mon nom une parole que je ne lui aurai pas ordonné de dire, ou s'il parle au nom d'autres dieux, alors c'est le prophète qui mourra. Peut-être te demanderas-tu : Comment reconnaîtrons-nous que ce n'est pas une parole dite par le Seigneur ? Si ce que le prophète a dit au nom du Seigneur ne se produit pas, si cela n'arrive pas, alors ce n'est pas une parole dite par le Seigneur, c'est par présomption que le prophète l'a dite. Tu ne dois pas en avoir peur !*" (Dt 18, 19-22).

On trouve ce même thème de crédibilité dans le livre du prophète Jérémie (Jr 28). Jérémie fait écho aux prophètes qui l'ont précédé. La question porte sur la véracité des paroles des prophètes du passé (Jr 26-28). Le prophète annoncé par le Deutéronome pourrait bien être Jérémie... L'influence deutéronomiste de l'œuvre de Jérémie donne à le penser.

Cependant, Élie, chef de file des prophètes selon la tradition (dans un autre genre), pourrait également être ce prophète "comme moi" ; toutefois, si nous allons plus loin encore, écoutons ce qu'en dit Daniel. Daniel 9, 2[4] fait référence à Jérémie, mais dans tout son livre, les figures prophétiques qu'il propose vont au-delà de celle du prophète d'Anatôt ; c'est d'ailleurs spécialement celle du "Fils de l'homme" qui deviendra remarquable... N'est-ce pas plutôt cette figure que le christianisme primitif va retenir ?[5] C'est en ces termes que Jésus déclare lui-même par trois fois que le Fils de l'homme doit être livré aux mains des hommes pécheurs[6] (cf. 9, 22 ; 9, 44-45 ; 18, 31-34).

Parmi les grandes figures, en plus de celle de Moïse, il faut donc retenir spécialement celle d'Élie dans la tradition prophétique, et celle du "Fils de l'homme" dans l'expression apocalyptique du premier siècle.

---

4 Pour le judaïsme ancien, l'annonce d'un prophète après Moïse, prévoyait un être exceptionnel, parfois identifié au Messie à venir.

5 L'expression Fils de l'homme se trouve en de nombreux endroits dans l'évangile de Luc : 5, 24 ; 6, 5.22 ; 7, 34 ; 9, 22.26.44.58 ; 11, 30 ;12, 8.10.40 ; 17, 22.24.26 30 , 18, 8 31 ; 19, 10 ; 21, 27.36 ; 22, 22.48.69 ; 24, 7.

6 Et par deux fois, Luc soulignent l'incompréhension des disciples (9, 45 et 18, 34).

Nombreux sont les commentateurs qui estiment qu'au temps du Nouveau Testament ces figures ont pu se confondre les unes avec les autres. C'est sans doute vrai pour la plupart des figures prophétiques de la première alliance (le texte de la profession de foi de Pierre est éloquent à ce sujet, cf. 9, 19) ; l'incertitude demeure simplement à propos de l'identité du prophète de Dt 18. Mais il est peu probable que Moïse et Élie aient pu être eux-mêmes "confondus" ; la tradition évangélique les distingue suffisamment pour que la tradition juive ait su ne pas les confondre non plus.

Retenons que même si le "prophète comme moi", n'est pas discernable dans la plupart des figures connues de la tradition, la proposition du *Pirquey Abboth* affirme bel et bien que celle de Moïse reste première, puisqu'elle l'est de fait ; elle l'est aussi sous la plume de Luc, elle est essentielle à sa théologie.

Il sera maintenant intéressant de relire la péricope lucanienne de la Transfiguration, puisqu'elle met précisément en scène Moïse et Élie.

Le sommet transfiguré (Lc 9, 28-36)

Le texte de la Transfiguration en Lc 9, 28-36 apparaît comme un récit qui anticipe sur ce que sera l'événement final de la mort et de la résurrection ; en d'autres termes, le texte annonce l'*exode* de Jésus. C'est d'ailleurs bien le thème de l'entretien de la triade céleste que titre la péricope lucanienne : *"Et voici que deux hommes s'entretenaient avec lui ; c'étaient Moïse et Élie ; apparus en gloire, ils parlaient de son "exode" qui allait s'accomplir à Jérusalem"* (9, 3-31). Si cet *exode* évoque évidemment celui du peuple de jadis conduit à travers le désert sous la houlette de Moïse, le thème est ici déterminé par avance pour Jésus, il s'agit de sa passion et de son enlèvement dans la gloire[7]. C'est ce que viendra confirmer le verset *transitus* 9, 51 en finale de la section qui englobe la péricope de la Transfiguration : *"Or, comme arrivait le temps où il allait être enlevé du monde, Jésus prit résolument la route de Jérusalem"*.

---

7 Luc est le seul à mentionner la gloire de Jésus (cf. 24, 26)

Ce qui retient ici notre attention, c'est d'abord et avant tout la présence des deux personnages aux côtés de Jésus : Moïse et Élie. Luc les introduit d'abord indirectement dans son récit : *"Et voici que deux hommes s'entretenaient avec lui"*. Les deux grands personnages de l'Ancien Testament sont au préalable présentés dans le passage comme des "témoins" ; en quelque sorte, ils désignent Jésus et s'en distinguent comme le font habituellement "deux hommes" appelés à témoigner[8]. Jésus n'est pas à confondre avec ces deux personnages-clé de l'histoire biblique, il accomplit certainement leur figure mais il s'en démarque en même temps (cf. Ap 11, 3). Il est clair que Jésus est présenté par Luc comme celui dont le message et le parcours *(l'exode)* sont pris en compte par les grands témoins de l'ancienne alliance, et qu'il n'est par conséquent, ni le nouvel Élie, ni le Moïse r*edivivus* que la tradition contemporaine estimait devoir attendre.

Nous avons déjà évoqué la question de la confusion possible et fort probable des figures prophétiques dans l'attente messianique du judaïsme contemporain[9]. Luc perçoit la difficulté : pour lui, la confusion doit être écartée même si dans le contexte eschatologique du premier siècle, le mélange des figures semble pourtant bien réel. Pour l'auteur du III[e] évangile, il est clair que Jésus n'est pas le "prophète comme moi" de Dt 18, 15. Aussi lorsque Pierre veut dresser trois tentes, on note que sa réaction est significative du problème dénoncé par Luc dans son évangile : *"Or, comme ceux-ci se séparaient de Jésus, Pierre lui dit : Maître, il est bon que nous soyons ici ; dressons trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie, il ne savait ce qu'il disait"* (9, 33). Les tentes évoquent le désert et le temps de l'exode, ainsi sont-elles le signe connu de l'espérance célébrée à l'occasion de la fête de *Soukkôt* ; la dimension eschatologique paraît évidente dans ce passage, aussi si Pierre *ne savait ce qu'il disait*, c'est qu'il n'avait pas pris acte du nouveau lieu eschatologique de la présence glorieuse de Dieu, pouvait-il seulement le savoir ? En était-il capable ? En fait, Jésus ne peut pas habiter une tente qui serait l'égale de celle de Moïse ou de celle d'Élie, il est lui-même l'accomplisse-

---

8 Il est intéressant de noter que lors de l'épisode du Tombeau Vide, ce sont encore deux hommes qui témoignent de la Résurrection (Lc 24, 1 et ss).

9 Dans le fragment 4Q Testimonia de Qumrân, on peut lire une suite biblique intéressante à ce propos : Dt 18, 18-20 ; Nb 24, 15-17 et Dt 33, 8-11. Cette suite de textes permet de considérer le "prophète comme moi" de Dt 18 comme un prophète messianisé.

ment de cette espérance eschatologique, il est le “lieu” de la présence de Dieu.

Si à maints endroits du récit évangélique, Jésus apparaît comme celui qui accomplit les figures vétérotestamentaires les plus grandes, il est manifeste qu'il s'en distingue très nettement.

On pourrait tout aussi bien prêter attention à l'accomplissement de la figure du prophète Élie dans ce que l'on sait des paroles et des actes posés par Jésus dans l'évangile de Luc, notamment avec la péricope qui fait directement suite au texte de la Transfiguration (alors que les parallèles synoptiques interposent le passage au sujet de l'identité du Baptiste, le fameux dialogue sur Élie, Mt 17, 10-13 ; Mc 9, 11-13) ; en Luc rien n'est dit au sujet d'Élie, contrairement à ce que nous lisons en Matthieu et en Marc, il est cependant notable que Luc accorde à Jésus la même attention et les mêmes gestes qui furent ceux du prophète Élie à l'occasion de la résurrection du fils de la veuve de Sarepta (1 R 17, 23).

Une ultime remarque relative au texte de la Transfiguration devrait porter sur la voix qui survient depuis la nuée : *“Il y eu une voix venant de la nuée, elle disait : Celui-ci est mon Fils, celui que j'ai élu, écoutez-le”* (9, 35). La pointe du récit réside dans cette adresse de la Parole divine, elle fait bien sûr écho à la voix du Père lors du baptême de Jésus, mais elle renvoie également à la suite du récit sur la manière d'écouter et de mettre en pratique la parole de Jésus (l'invitation deutéronomique de l'écoute et de la mise en pratique de la Parole est toute proche de ce texte). Nous ne mettrons ici l'accent que sur l'invitation à écouter : *“écoutez-le”,* Jésus est désigné comme le porte-parole par excellence ; aussi l'indication de la présence de Jésus “seul” à la fin de la vision, évoque (avec le verbe “écouter”) la prière mosaïque du *Shema Israël* de Dt 6, 4. Jésus est manifestement au-delà de Moïse, *“Écoute, Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est unique (seul)”.*

Le chemin qui mène Jésus à la passion et son sacrifice se déroulent selon les Écritures. Plus encore, il faut reconnaître que tout ce parcours présenté par Luc est le seul accomplissement possible, il s'agit bien là du chemin annoncé dans la Loi et les Prophètes. L'Écriture tout entière est à lire comme étant la Promesse accomplie en Jésus-Christ, et Moïse s'inscrit dans cette Promesse. Que dire alors de la Loi et de Moïse d'après ce que rapporte le III[e] Évangile ?

III

Moïse par rapport à la loi

On sait que pour Luc comme pour ses contemporains, Moïse apparaît non seulement comme le prophète et le médiateur de la Loi, mais aussi comme l'auteur et le rédacteur de celle-ci. Nombreux sont les textes dans le Nouveau Testament, et dans les évangiles en particulier, qui soulignent cette primauté de Moïse dans l'écriture du Pentateuque : après avoir purifié le lépreux, Jésus ordonne à celui-ci de n'en parler à personne, aussi ne lui donne-t-il qu'une seule consigne : "*Va-t-en te montrer au prêtre, et fais l'offrande pour ta purification comme Moïse l'a prescrit : ils auront là un témoignage*" (Lc 5, 14).

On ne relève en tout et pour tout que 10 mentions explicites de Moïse dans l'évangile de Luc, mais plus de 30 allusions indirectes sont faites à Moïse ou à la Loi[10].

On voit souvent Jésus rappeler à ses interlocuteurs la nécessité d'une véritable obéissance à la Loi. En fait, cette soumission à la *Torah* est décrite dans l'évangile de Luc comme une obéissance directe à Moïse lui-même. Mais cet attachement religieux, cette soumission, telle qu'elle est vécue, n'apparaît pas comme suffisante aux yeux de l'évangéliste. L'exemple du décalogue récité de Lc 18, 20 est explicite à ce sujet ("*Une seule chose encore te manque*"... 18, 22) ; ou encore celui de l'entretien entre Jésus et le légiste de Lc 10, 25-37. Dans ce dernier récit, Luc signale que le légiste met Jésus à l'épreuve ; derrière cet épisode, c'est également Luc lui-même qui met en éveil l'attention du lecteur de son évangile. Suite au renvoi que Jésus opère vers la Loi de Moïse, le légiste comprend certainement fort bien que l'unique voie pour accéder à la vie éternelle, c'est l'amour. On connaît la suite du texte : "*Mais lui, voulant montrer sa justice, dit à Jésus : Et qui est mon prochain ?*" (10, 29). Jésus répond par la parabole du "bon Samaritain" (10, 30-37). Il est clair que c'est la chute de la parabole qui nous intéresse ici : la question du départ posée par le légiste est inversée par Jésus : "*Lequel de ces trois, à ton avis, s'est montré le*

10 Les dix mentions explicites sont les suivantes : 2, 22 ; 5, 14 ; 9, 30 ; 9, 33 ; 16, 29 ; 16, 31 ; 24, 27 ; 24, 44. Notons les citations implicites les plus importantes : 1, 28 ; 1, 35 ; 1, 49 ; 1, 68-69 ; 2, 38 ; 4, 1-13 ; 6, 5 ; 6, 12 ; 7, 27 ; 8, 21 ; 8, 24 ; 9, 1 , 10, 1 ; 10, 27 , 11, 28 . 12, 14 ; 16, 16 , 16, 18 ; 18, 20 ; 21, 8 ; 22, 30 ; 24, 3 ; 24, 19.

prochain de l'homme qui était tombé sur les bandits ?" (10, 36). Cette invitation christique à relire correctement, et dans le bon sens, ce qui est écrit dans la Loi, est une invitation à l'écoute attentive de celle-ci... C'est Jésus qui permet cette écoute. Il est remarquable qu'à la suite de ce texte, Luc ait pris soin d'introduire l'épisode de Marthe et Marie[11], où il est dit sans détour, que la part essentielle est celle de l'écoute.

Quant au texte de Lc 18, 18-27, qui concerne encore la question de la vie éternelle, c'est Jésus qui prononce le Décalogue (18, 20), il n'en donne en fait qu'une partie[12] qu'il termine par le commandement envers les parents. La *vie éternelle* en tant que valeur recherchée, s'enracine en Dieu, puisque c'est Dieu *lui-même qui, par l'alliance,* en permet l'accès au peuple. Pour l'interlocuteur de Jésus, il ne semble pas être question de valeur mais de norme vers laquelle s'oriente la Loi. La partie du Décalogue non-prononcée est relative aux commandements envers Dieu, c'est sans doute là ce qui manque au notable qui interroge Jésus. Autrement dit, les commandements envers Dieu sont comparables à l'attention envers les pauvres : *"Une chose encore te manque : Tout ce que tu as, vends-le et distribue-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi"* (18, 22). L'accomplissement de la Loi de Moïse, résumé dans le Décalogue, trouve son aboutissement dans le service des plus pauvres et dans la suite de Jésus[13].

Les commandements de Dieu sont évidemment liés au témoignage de Moïse, aussi l'association "Moïse / Loi" est si forte dans la pensée contemporaine du III[e] évangile, que dans l'ensemble de son œuvre (Évangile et Actes), Luc identifie Moïse à la Loi[14] sans doute pour le dif-

---

11 L'épisode de Marthe et Marie (10, 38-42) est centré sur l'importance de l'écoute comme l'indique l'ultime verset du passage. C'est un récit propre à Luc, absent de Matthieu et Marc.

12 Les trois synoptiques sont semblables à ce niveau là, avec cependant une différence dans le texte de Mt qui reprend la citation de Lv 19, 18 commune à Lc 10, 27b.

13 On trouve ici un écho à la proposition de Paul lorsqu'il s'adresse aux Galates. C'est l'attention envers les plus pauvres de la communauté qui est l'aboutissement de la Loi. Cette attention correspond au fruit de l'Esprit. Aussi Paul peut-il écrire : *"Celui qui sème pour l'Esprit récoltera ce que produit l'Esprit : la vie éternelle"* (Ga 6, 8b).

14 On pourra relire avec intérêt la parabole du riche et de Lazare en Lc 16, 19-31, où Moïse est nettement identifié à la Loi (16, 29.31). On fait la même remarque dans le livre des Actes, spécialement en Ac 15, 21 : *"Depuis des générations en effet, Moïse dispose de prédicateurs dans chaque ville, puisqu'on le lit tous les sabbats dans les synagogues."*

férencier de Jésus et pour mieux identifier ce dernier. Le Christ dont il fait le portrait, dépasse de beaucoup les prophètes de l'ancienne alliance, il est donc situé au-delà de Moïse. Luc sait l'ancienneté de la Loi, et il l'estime à sa juste valeur ; en fait, il proclame la nouveauté du message de Jésus parce qu'il reconnaît à la Loi son caractère prophétique.

IV

Moïse comme prophète

L'identification de Moïse à la Loi est réelle (Ac 15, 21). Bien qu'importante, cette caractéristique est moindre par rapport à celle du prophétisme de Moïse mise en valeur dans l'évangile de Luc.

Tous les textes de références explicites à Moïse sont intéressants à lire dans la perspective du prophétisme. Maints passages le désignent comme " le" prophète. Car en fait, ce qui importe dans la rédaction de Luc, c'est de démontrer la primauté de Jésus par rapport au saint législateur de la *Torah*. Le montage qu'il offre du récit des disciples d'Emmaüs est remarquable dans le cadre de cette démonstration. Nous ne nous attarderons que sur les points de contact entre Moïse et Jésus qu'il porte à notre connaissance.

En fait, deux points essentiels sont à relever. Le premier concerne le rapport que Cléophas fait des événements qui se sont passés à Jérusalem, il comporte plusieurs éléments importants sur le sujet (24, 19-23), le second regarde l'évocation du récit qu'en donne Jésus lui-même (24, 27).

Le rapport de Cléophas

Dans le rapport de Cléophas et son compagnon, tout indique que les deux disciples comparent et confondent Moïse et Jésus mais jusqu'à un certain point seulement, à savoir : l'aboutissement de l'œuvre de l'un et de l'autre. Autant Moïse est parvenu à libérer son peuple du pays de la servitude pour le mener en terre promise sans y entrer lui-même, autant Jésus, par sa mort sur la croix, semble avoir échoué dans l'exercice de ses fonctions ; son œuvre de libération n'a pas

abouti : *"Et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël"* (v. 21).

Mais le tout premier élément de comparaison est en fait à lire au seuil du discours de ces deux marcheurs d'Emmaüs : *"Ce qui concerne Jésus de Nazareth, qui fut un prophète puissant en action et en parole devant Dieu et devant tout le peuple"* (v. 19b). Cette manière d'évoquer la figure de Jésus n'est autre que le rappel quasi traditionnel de la qualification de Moïse lui-même, tel que le rapporte en outre la finale du Deutéronome : *"Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que le Seigneur connaissait face à face, lui que le Seigneur avait envoyé accomplir tous ces signes et tous ces prodiges dans le pays d'Égypte devant le Pharaon, tous ses serviteurs et tout son pays, ce Moïse qui avait agi avec toute la puissance de sa main, en suscitant toute cette grande terreur, sous les yeux de tout Israël"* (Dt 34, 12).

Au terme de cette comparaison non avouée, un premier constat est à faire : il apparaît que, pour Cléophas, Moïse est en tous points supérieur à Jésus ; de fait, Moïse a été un libérateur, Jésus a échoué. De plus, le récit des deux pèlerins se poursuit sur une autre note de comparaison on ne peut plus surprenante : selon la tradition Moïse est mort avant d'avoir pu entrer en Terre Promise et il a été enseveli, personne toutefois, ne sait où est son tombeau (Dt 34, 6), par conséquent, nul ne sait où est son corps. La situation est semblable pour Jésus d'après ce qu'en dit Cléophas : *"Quelques femmes qui sont des nôtres nous ont bouleversés : s'étant rendues de grand matin au tombeau et n'ayant pas trouvé son corps..."* (24, 22-23a). De part et d'autre le "corps" est absent ; cependant, si Moïse est disparu, la *Torah* dont il est l'auteur et le prophète, apparaît comme un legs majeur. Quant à Jésus, si l'on devait se contenter de l'explication de Cléophas, on comprendrait qu'il n'ait rien laissé en héritage à ses disciples sinon le désarroi le plus complet. Rien, pas même les paroles qui furent pourtant prononcées depuis le creux du tombeau par deux autres hommes lors de la visite des femmes au sépulcre, rien ne reste : *"Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? Il n'est pas ici, mais il est ressuscité. Rappelez-vous comment il vous a parlé quand il était encore en Galilée" ; il disait : "Il faut que le Fils de l'homme soit livré aux mains des hommes pécheurs, qu'il soit crucifié et que le troisième jour il ressuscite"* (24, 5b-7), et Luc de poursuivre : Elles se rappelèrent ses paroles (24, 8). Mais les disciples d'Emmaüs ne rapportent pas

les paroles propres de Jésus. Ce sont pourtant les "mots-choc" des fameuses trois Annonces de la Passion (cf. 9, 22 ; 9, 44-45 ; 18, 31-34). La disparition de Jésus est donc totale... De lui, il ne reste rien, pas même sa parole, contrairement à Moïse qui laisse la *Torah.*

Le rapport de Jésus

Le second point essentiel que nous relevons dans ce chapitre 24 de Luc, concerne le récit qu'en donne Jésus lui-même ; il s'agit de la réponse à l'exposé maladroit de Cléophas (24, 27). Dès le v. 25 Jésus affirme son *savoir* sur les événements sans pour autant dévoiler son identité ; il prend la parole à son tour et rend compte de ce qu'il sait de l'affaire. Son explication trouve sa source dans les Écritures qu'il traverse de part en part : *"Et commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait"*. Jésus commence donc par Moïse, et c'est là l'élément intéressant. Nul n'est plus besoin pour lui de recourir à ses paroles oubliées (celles des "Annonces de la Passion"), il prend désormais appui sur Moïse. Le maître de la *Torah* est ici davantage prophète que législateur. En se référant ainsi à Moïse, Jésus confirme qu'il est l'accomplissement de tout ce qui est dit dans l'Écriture. Moïse passe au second plan par rapport à lui.

Le rapport typologique établi entre Moïse et Jésus ne trouve pas d'éléments favorables dans le IIIe Évangile ; il faudra attendre la lecture des Actes pour observer une perspective (à peine) typologique. Celle-ci passera tout de même par l'intermédiaire de tierces personnes comme Étienne ou Philippe.

Le récit des pèlerins d'Emmaüs est en partie à lire comme une mise en garde de Luc contre ce rapport typologique, non qu'il n'y ait pas de ressemblance entre les deux personnages ; mais la nouveauté apportée par Jésus est telle, qu'elle renverse les valeurs légalistes du judaïsme de son temps, et probablement aussi celles des disciples déçus comme Cléophas et son compagnon. Selon la norme de la Loi comprise par le judaïsme contemporain de Luc, Moïse impose des impératifs auxquels il faut obéir ; or le message de Jésus est, selon l'évangéliste, une réinterprétation de la Loi, une réinterprétation qui favorise l'accueil du don gracieux du message christique avant l'exigence du précepte.

Jusqu'à Jésus, la Loi est comprise comme un chemin orienté vers Dieu ; à partir de lui, cette Loi cède la place à la grâce, l'obéissance du précepte à la relecture spirituelle de toute l'Écriture. Luc spiritualise l'exigence de la Loi. La rencontre avec Dieu est réalisée dans la personne du Christ.

Il faudrait recourir au second tome de l'œuvre de Luc pour déterminer quels sont les personnages qui font écho aux figures vétérotestamentaires et à Moïse en particulier ; comme Philippe en pleine explication des Écritures avec le Haut Fonctionnaire éthiopien (Ac 8, 26-39), ou encore comme Étienne (Ac 7, 1-8, 1). Dans son discours comme dans son comportement résolument mosaïques, Étienne présente en lui-même la personne de Jésus dans sa vie comme dans sa mort. Le rapport typologique passe effectivement par la figure d'un Étienne ou d'un Philippe.

*
* *

Plus qu'un historien, Luc est un théologien de l'histoire du salut ; cette histoire n'est pas d'abord un tracé chronologique, elle est un parcours qui associe Dieu et l'humanité, parcours sur lequel l'évangéliste sait reconnaître les acteurs les plus fameux. La figure de Moïse apparaît donc l'une des plus importantes sur tout ce parcours biblique et traditionnel. Cependant, si Luc n'écrit pas son évangile dans le but de réaffirmer la grandeur de Moïse, comme pourraient le faire bon nombre de ses contemporains, on sait que son souci est d'abord de proclamer la parole du Christ, d'annoncer le Royaume de Dieu et les normes fondamentalement nouvelles du message de son Seigneur. Il paraît clair que Luc ne cherche pas à opposer Jésus à Moïse. Il n'est même pas influencé par un souci de complémentarité qui comprendrait alors le message de Jésus comme la suite et fin de la Loi de Moïse. Non ! C'est plutôt le principe de l'accomplissement qui guide son expression ; et c'est théologiquement qu'il parvient à définir le problème que posent les relations entre Moïse et Jésus, entre la Loi et l'Évangile.

Dans tout le parcours de son évangile, Luc ne cherche jamais à sous-estimer Moïse ou la Loi, bien au contraire, il restitue à l'un comme à l'autre leurs justes places dans l'histoire du salut : Moïse est celui qui, par le don de la Loi, trace prophétiquement le chemin qui mène jusqu'à l'accueil de la Parole définitive de Dieu : Jésus.

Le caractère prophétique de Moïse est éminemment important sous la plume de Luc, ce n'est pas d'abord le Législateur qui l'intéresse, mais le porte-parole de Dieu, le Prophète annonciateur du Christ. À ce titre, la *Torah* est considérée par le IIIᵉ Évangile, comme une donnée prophétique à la manière des Psaumes ou des Prophètes (cf. Lc 24, 44). D'ailleurs, le fil conducteur de l'ensemble de l'Écriture est une promesse de Dieu qui se déroule doucement jusqu'au mystère du Christ. Moïse est un prophète de cette promesse divine... Les textes de Luc attestent ce point de vue, spécialement les passages que nous avons relus, comme la "Transfiguration" ou le texte des "disciples d'Emmaüs".

Luc n'est pas ignorant des problèmes que soulève la place de Moïse dans l'esprit de ses lecteurs, elle est manifestement une place de choix. C'est sans doute pour cette raison qu'il ne les oppose jamais ; il paraît évident que certains des épisodes qu'il rapporte (comme celui du récit de Cléophas), incluent en eux-mêmes ces problèmes. Luc prend alors la peine de les poser pour répondre subtilement dans un développement tout emprunt de l'Écriture, et ouvre un chemin théologique qui mène à son terme : Jésus, ultime Parole de Dieu.

Bernard BIDAUT
Bibliste, Toulon

(15) Cf. Ac 7, 2-38.

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1998/1

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER

Abonnement 1997 :
France 160 FF
Etranger 180 FF

Prix de ce n° :
60 FF
(franco 75 FF)

CCP : Etudes théologiques et religieuses 268.00 B.Montpellier

Claude LUCHETTA

Moïse et le *Talmud*

Quels liens entre Moïse et son peuple ? Ceux de l'*histoire*, bien sûr. Ceux du *mythe*, relatant des événements fondateurs et, à ce titre, hors du commun. On peut même parler d'une présence intime de Moïse dans notre culture, à travers les symboles et l'iconographie. Nous le voyons dans le chef-d'œuvre de Michel-Ange. Il est celui qui brise les Tables par une grande colère. Moïse trouble notre idolâtrie naturelle. Il est celui par qui le scandale arrive.

Kafka notait dans son journal intime : "Ce ne sont pas la paresse, la mauvaise volonté, la maladresse... qui me font échouer ou pas même échouer en toutes choses : vie de famille, amitié, mariage, profession, littérature, mais l'absence du sol, de l'air, de la loi." Moïse devient soudain l'inspirateur d'une pensée et d'une œuvre. Il ordonne une existence. Mais il ordonne d'abord un peuple. Par lui se lève le peuple d'Israël. Ce peuple dont la singularité est, dit-on, d'avoir inventé la conscience.

Contrairement à un préjugé persistant, le Judaïsme n'est pas une des trois religions du livre. Le Judaïsme ne s'identife pas seulement en référence à la Bible. Mais il est l'expression du commentaire infini de la *Bible* à travers les siècles. Un Judaïsme originel et chimiquement pur, se confondant avec l'Ancien Testament, est une fiction. *Pentateuque, Bible, Talmud de Babylone, Talmud de Jérusalem*, littérature rabbinique, mystique et kabbale font partie du Judaïsme. Il y

a là une alchimie foisonnante et fort complexe. Alchimie déroutante pour nos interprétations traditionnelles. Que ces interprétations soient historiques ou exégétiques. D'une certaine manière on peut dire qu'Israël n'existe pas sans l'appel inspiré de Moïse mais que Moïse n'existe pas sans le *Talmud* et son commentaire biblique. Avant d'examiner la figure de Moïse à travers la littérature talmudique, je tenterai de définir les origines du *Talmud* et de son corpus. Puis j'examinerai en quoi la démarche interprétative *(Midrach)* se distingue à la fois de la rhétorique et de la réflexion philosophique. N'oublions pas que la parole biblique est un patchwork, une parole inaccomplie. Le *Talmud* en est l'interprétation toujours recommencée.

Le *Talmud*

Le terme lui-même est formé sur la racine "*lmd*" (étude). Il est employé en plusieurs sens. Mais la plupart du temps, le *Talmud* renvoie au corpus des enseignements comprenant les commentaires et les discussions des "*amoraïm*" (sages babyloniens et palestiniens actifs entre - 200 et + 500) sur la *Michnah* (loi orale). Ce corpus fonde l'autorité des lois et traditions juives accumulées pendant sept siècles (- 200 à + 500). Précisons que la *Michnah* codife la loi orale donnée à Moïse sur le Sinaï. Elle ne tarda pas à avoir une autorité qui ne le cédait en rien à celle des Écritures elles-mêmes. Elle devint le manuel classique dans les écoles en Palestine et à Babylone.

Produit de deux centres intellectuels différents, la Palestine et Babylone, les *Talmuds* diffèrent quant aux sujets traités, à la méthode et à la langue. Le *Talmud de Jérusalem* est écrit en araméen occidental. Ses fondements furent posés par Rabi Jochanan ben Napacha (mort en 279). Sous sa forme actuelle, le *Talmud de Jérusalem* est un produit du milieu du IVe siècle.

Le *Talmud de Babylone* est aussi écrit en araméen occidental et expose les discussions des écoles de Babylone sur la Michnah de Rabi Judah. Il y avait un constant échange d'idées entre Babylone et la Palestine. On peut dire que le *Talmud* renferme le trésor de la pensée, de l'histoire et des coutumes juives. Il est à lui seul une civilisation. Il modèle un univers mental et un mode d'existence.Il fut rendu accessible en français dans sa totalité par le commentaire de Rachi de Troyes au XIe siècle. Si l'identité juive est fixée quelque part, on

peut dire que c'est dans le *Talmud*. C'est en lui que les Juifs ont trouvé la vitalité leur permettant de surmonter toutes les épreuves.

Le *Midrach*

Le texte biblique n'a pas une transparence totale. Il n'est pas d'un accès direct. Non par souci d'hermétisme ou d'ésotérisme mais parce que le texte est vivant. Il exhibe et donne son sens, mais aussi, simultanément le retient et le dissimule. il y a toujours deux textes :

- celui qui est là, lisible, offert à nos yeux et à notre interprétation ;
- celui qui est encore absent, celui qui est à faire naître.

Il s'agit donc à la fois de *recevoir* un texte et de le *produire*. La lecture *midrachique* est celle qui est productrice de sens. Un sens à renouveler en permanence. *Midrach* est un substantif formé sur la racine *"daroch"* (examiner, scruter, solliciter un texte). Le *Midrach* explore la *lettre* d'un texte, d'une lecture lente et attentive. "Il tente de déceler dans l'écrit des semences que le cours du temps aurait fait lever." (David Banon). On peut comparer la lecture *midrachique* à l'art du braconnage. Art de traquer le sens là où on ne l'attend pas. Il est à préciser que l'exégèse *midrachique* postule l'autonomie du texte en l'affranchissant de l'archéologie et de l'histoire. Répétons que la lettre est vivante d'une existence propre.

Par exemple le *Midrach* tente de répondre à la question: d'où vient la lumière du premier jour (différente de celle du soleil) ? Lumière d'avant la lumière, puisque celle-ci n'apparaît que le quatrième jour avec le soleil, la lune et les étoiles (d'après la traduction de Rachi). Une interprétation suggère que la lumière de la transcendance appelle la lumière créatrice de l'homme, celle de l'immanence, selon la loi, c'est-à-dire selon la parole révélée *(Torah)*. Cette lumière du premier jour, transcendante, était insupportable au commun des mortels parce qu'elle dévoilait les intentions des hommes. Ce qui peut suggérer que la connaissance (lumière du premier jour) devient elle aussi insupportable si elle cherche à *tout* savoir. En d'autres termes, le savoir ne peut se dissocier d'une éthique irréprochable.

Le récit biblique est marqué par les répétitions. Pour le *Midrach* chaque répétition est porteuse de sens et de richesse. Rabi Aquiva estimait que : "la juxtaposition de deux passages de la *Torah* a pour

but que nous en tirions un enseignement". Ainsi, le *Midrach* se demande pourquoi la mention de la mort d'Aaron suit celle du bris des tables de la loi par Moïse. Cet ordre vise à nous enseigner que la mort du juste est aussi douloureuse aux yeux de Dieu que la destruction des tables de la loi. Le *Midrach* interprète souvent le texte biblique en termes de métaphore ou d'allégorie. Dans les *Proverbes*, la prostituée est le symbole de l'idôlatrie. Le *Cantique des cantiques* est interprété comme un dialogue allégorique entre Dieu (l'amant) et Israël (sa bien-aimée). Chaque mot, chaque verset peuvent être interprétés indépendamment de leur contexte. Dans le psaume 22, 7 ("Et moi, je suis un vermisseau, non un homme, opprobre des hommes et méprisé du peuple"), le psalmiste traduit sa propre expérience. En revanche, pour le *Midrach* ce verset renvoie au mépris des nations envers Israël. Parfois le *Midrach* donne à un verset un sens opposé à sa signification réelle. Ainsi le premier verset des *Lamentations* ("Elle est comme une veuve, la grande parmi les nations, le princesse parmi les provinces") est considéré comme un cri d'espérance.

Le *Midrach* peut dérouler ainsi une interprétation continue. Il n'y a pas un sens unilatéral du texte mais des sens cachés et buissonnants.

Sagesse et Prophétie

Le Judaïsme commence à se constituer vers le VIe siècle avant J.C., dans le moment même où la philosophie émerge de la conscience archaïque en Grèce.

La philosophie s'émancipe du mythe. Elle recherche l'*autosuffisance* et l'*autonomie* de la pensée. Elle découvre que l'homme lui-même institue la procédure qui conduit à la vérité. Elle recherche la cohérence interne du discours. Par contre le Judaïsme s'oblige à l'*hétéronomie* (obéissance à Dieu). Il se déploie dans une pensée de l'ambivalence et de la contradiction. La philosophie grecque se montre impuissante à concevoir le temps sinon sur le modèle cyclique. Modèle stérile et dépourvu de toute forme d'espérance. Au contraire, la conscience juive est orientée vers le futur et la promesse. Moïse regarde en avant. Pensons à la sortie d'Égypte et à l'Exode. Pensons également au messianisme.

Le sage grec est l'homme de la contemplation et de l'analyse. Pour Aristote le bonheur est tout entier dans la vertu contemplative. Le sage s'inspire de l'ordre éternel du cosmos alors que le prophète hébreu est plongé dans l'*histoire*. Il révèle le sens caché de l'événement. Il découvre l'absolu dans le relatif. L'acte de parler est un *faire*. Le "*davar*" hébreu (parole, discours) est d'abord une adresse à quelqu'un. Il est déjà relation et alliance. Le *Midrach* affirme : "Si tu écoutes, interprètes, tu seras conduit grâce à cette ouverture préliminaire à écouter, interpréter, encore plus profondément". Ce qui signifie que la voix *("kol")* de Dieu est une parole signifiante et ouverte à l'interprétation.

La prophétie de Moïse inspire toute prophétie : "Quiconque prophétisa ne fit qu'exprimer la substance de la prophétie de Moïse". Un rabbin déclare même : "Du jour où le temple fut détruit, le don prophétique fut enlevé aux prophètes et donné aux sages" (B. b - 12 a). Autre opinion : "Du jour où le temple fut détruit, la prophétie fut ôtée aux prophètes et donnée aux faibles d'esprit et aux enfants" (B. b - 12 b). Un autre sentence étrange affirme : "Le temps viendra où seront abolis prophètes et hagiographes, mais non *Pentateuque*" (p. Meg - 70 d). S'agit-il d'annoncer un monde où, à l'image de Moïse, tous seront prophètes ?

Pour Moïse et le Judaïsme, la transcendance ne peut se réaliser et se penser en dehors d'une alliance *(Bérit)*. Alliance concrétisée dans l'élection d'Israël. Élection irritante et scandaleuse pour les philosophes et les chrétiens. Mais l'élection n'est pas un privilège ethnique. C'est un choix de Dieu mettant Israël à part pour témoigner devant les nations. C'est un acte d'amour gratuit. L'élection témoigne que Dieu a besoin des hommes Elle est une ouverture et un devoir à l'égard de l'autre homme. Le Dieu d'Israël n'est pas le premier moteur d'Aristote. Ce n'est pas le Concept cartésien dont l'essence contient nécessairement l'existence. On n'établit pas une relation avec un concept ! Le Dieu d'Israël est une personne. Il est décrit en termes anthropocentriques. Il y a au sens propre une paternité de Dieu.

Moïse et la *Torah*

Le terme de Loi par lequel on traduit généralement le mot "*Torah*" donne le sentiment que l'ensemble de la *Torah* est d'un caractère ju-

ridique. On serait ici très près du terme grec *"nomos"*. Or *"nomos"*, traduit d'ordinaire par "loi", signifie à l'origine la loi du partage et renvoie donc à ce qui est institué par l'homme, c'est-à-dire à la convention. Pour les Grecs, que quelque chose relève du *nomos* et non pas de la *phusis*, signifie qu'elle dépend de conventions humaines et non de la nature profonde de l'être. *"Nomos"* ouvre à l'autonomie et désigne l'acte par lequel l'homme se donne sa propre loi.

Le mot *"torah"* dérive de la racine hébraïque *"yrh"* (enseigner) et peut se traduire par "enseignement". La *Torah* est d'origine divine. Elle est révélée, se transmet et s'enseigne. L'homme entretient avec elle un rapport de dépendance. "La *Torah* du Seigneur" et "la *Torah* de Moïse" distinguent le *Pentateuque* du reste de la *Bible*. Il s'agit d'une seule œuvre rédigée par Moïse. Elle est ainsi l'expression de l'alliance entre Dieu et Israël. Dans le *Talmud* on trouve au moins deux approches différentes des modalités de révélation de la *Torah*. Pour certains rabbins la *Torah* a été écrite dans la langue des hommes. Elle s'est incarnée dans un document historique, daté et situé. Par exemple, Ismaël Ben Elicha (vers 100-130) postule que la *Torah* "parle le langage des hommes" (Ker - 11 a). Pour d'autres, elle est d'abord d'origine divine et métaphysique. Son langage demande à être interprété. Ainsi pour Aquiva Ben Yosef (45-135), la *Torah* comme entité divine a précédé l'existence du monde. Il s'agit de découvrir couche après couche le sens caché de la *Bible*. La *Torah* ne fut pas donnée dans la précipitation ni imposée. La tradition et le *Talmud* affirment même qu'elle est donnée au présent, chaque jour, à chaque homme et à chaque instant. Elle est un don incessant qu'il faut savoir accueillir et interpréter.

Moïse est celui par qui la *Torah* est révélée et transmise. Il est le serviteur de Dieu mais plaide son indépendance avec obstination. Il finit par accepter sa mission. Ses difficultés d'élocution font qu'Aaron son frère parle en son nom (Ex 4). L'expérience de Moïse n'est pas celle de la connaissance du mystère de la divinité, elle est plutôt expérimentation intuitive d'une présence. À Moïse qui cherche la connaissance, Dieu répond : " Tu ne saurais voir ma face car nul homme ne peut me voir et vivre [...]. Je te cacherai dans la cavité du roc et Je t'abriterai de ma main jusqu'à ce que Je sois passé. Alors Je retirerai ma main et tu verras mes Arrières" (Ex 33). La connaissance de la face divine est refusée à Moïse parce qu'il est un homme mortel. Rachi précise que Dieu s'adresse à Moise : "comme un ami donne explica-

tion à un ami. "Il ne l'envahit pas de sa parole et de sa présence. La Révélation n'est pas un fracas mais tient compte des réticences du prophète. Le *Talmud* dit même que lorsque Moïse gravit le Sinaï Dieu le mit à l'abri de la jalousie des anges en étendant un nuage sur lui.

Moïse dans le *Talmud*

D'après la *Bible* le nom *Mocheh* avait pour origine : celui qui est tiré des eaux *("méchitihou")*. La tradition est multiple et divergente quant à cette origine. *Mocheh* signifie celui qui tire. Moïse a été tiré et il sera tireur. D'après certains *midrachim* Moïse n'était pas un enfant miraculeux mais un enfant égyptien.Un jour on le plaça devant deux récipients : l'un contenant des fruits, l'autre des braises. On sait que les jeunes enfants sont fascinés par le feu. Paradoxalement Moïse porta sa main vers les fruits. Alors "l'Ange Gabriel détourna son geste et Moïse plongea sa main dans les braises dont il se brûla la langue. "Moïse en conservera cette "lourdeur de bouche" qu'il opposera à Dieu après la révélation du buisson ardent pour refuser sa mission.

Le *Talmud* refuse de faire de Moïse autre chose qu'un homme. Il n'est même jamais considéré comme un chef exceptionnel. En des instants capitaux de la liturgie, la synagogue barre délibérément le nom de Moïse pour faire obstacle à sa vénération. Il n'est ni un surhomme ni un médiateur. La synagogue invoque le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, jamais le Dieu de Moïse. Elle ne dit pas : Moïse nous a délivrés d'Egypte mais Dieu seul. Dans la *Aggadah* (littérature rabbinique intégrée au *Talmud*), la mort de Moïse telle qu'elle est décrite dans le *Deutéronome* (Dt 31) ouvre à Israël les portes de son avenir. L'avènement de l'espérance semble liée à la mort du fondateur.

On distingue des divergences très nettes dans le *Talmud* à propos du monde à venir. Certains rabbins identifièrent l'ère messianique au monde futur, d'autres considèrent la période messianique comme intermédiaire entre ce monde et le monde à venir. Mais ils admettent unanimement que cette vie en précède une autre plus élevée. Les prophètes eux-mêmes n'ont jamais eu la révélation de cette vie plus haute. Chacun n'a prophétisé que pour les jours du Messie. Même Moïse ne peut répondre aux questions de son peuple : "Tout Israël se réunit

auprès de Moise et lui dit : Maître Moïse, dis-nous quelle bonté le Saint Unique nous accordera dans le monde à venir. - Je ne sais que vous dire, répondit-il. Soyez heureux de ce qui vous est préparé (*Sifré Deutéron.* § 356 ; 148 b).

La *Torah* est transcendance absolue. Personne ne peut s'emparer pour son propre compte du pouvoir qu'elle confère. Il y a une plurivocité de la *Torah*, elle est irréductible à un dogme formel et rigide. Si l'existence de Dieu va de soi, la *Torah* prépare l'intelligence humaine à la délibération éthique. Selon le *Talmud* elle n'est pas dans les cieux au sens où elle n'est pas dans l'esprit de l'orgueilleux. Elle ne se confond pas avec le regard de l'aigle sur sa proie, mais elle est communication et dialogue. Elle se discute, mais cette discussion n'est ni une polémique stérile ni un affrontement violent. La pédagogie est celle de Moïse parlant à Dieu, comme à un compagnon écoutant les explications de son ami.

Le *Talmud* n'est pas une casuistique mais une perpétuelle mise à jour du droit. Il est même une activité épistémologique. La Révélation est parole et non image offerte aux yeux. N'oublions pas que la Bible hébraïque se méfie aussi de la rhétorique. Lévinas écrit que Moïse avait “la bouche malhabile et la langue pesante”. Mais il est le berger d'Israël, celui qui inspire toute prophétie et fait descendre la *Chekhina* (présence divine) sur la terre. Au moment du veau d'or Moise dit à Dieu : “Je t'en prie, efface-moi de ton livre” et il offrit sa vie en expiation pour les péchés du peuple (*Sof* - 14 a). Satan fut même responsable de la fabrication du veau d'or. Quand Moïse gravit la montagne il dit à Israël : “Au bout de quarante jours, au commencement de la sixième heure, je reviendrai”. Or au bout des quarante jours, Satan parut et répandit la confusion dans les esprits. “Où est votre maître Moïse, demanda-t-il ? - Il est monté là-haut. - Mais la sixième heure est passée”. Le peuple n'y prêtait pas attention. Alors il reprit : “Moïse est mort”. Le peuple ne s'émut pas davantage. Satan eut recours à une vision ; il fit passer sous les yeux des Israëlites l'image du cercueil de Moïse. A ce moment se place leur requête adressée à Aaron : “Ce Moïse, nous ne savons pas ce qu'il est devenu” (*Chab.* 89 a).

Moïse commence sa carrière par un crime suivi d'un délit de fuite. Il venge l'Hébreu battu par son bourreau et applique ainsi la loi du talion. Mais le *Talmud* et la tradition diront que *Mocheh* tue

non par pure vengeance mais pour faire justice et pour que l'homme faible soit respecté et protégé par la loi. C'est la foi qui justifie Moïse. Les 613 commandements de la *Torah* se résument dans cet ordre ultime du *Talmud* : "Le juste vivra dans sa foi".

Dans la civilisation juive et dans le *Talmud*, Dieu n'est pas un concept spéculatif. Il n'est pas un "Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments" (Pascal). Dieu inspire une exigence éthique, et donc sociale et politique. Moïse refuse d'abord d'assumer cette entreprise de libération qu'est la sortie d'Égypte. Dans la vision du Buisson ardent le prophète est institué comme envoyé de Dieu. Il est celui qui doit mettre en œuvre l'injonction divine, mais il ne se veut pas conducteur de peuple car il se sait lourd de la bouche et de la langue. En quelque sorte il demande que Dieu le contraigne. Avant d'être l'homme de la loi reçue au Sinaï, Moïse est le témoin de l'événement unique du Buisson ardent. Et cet événement est à la fois expérience fondatrice et manifestation de l'universalité et de l'omniprésence de Dieu. Même Moïse ne peut s'y soustraire.

Le *Talmud* raconte qu'un païen avait demandé à un rabbin : "Pourquoi, parlant à Moïse, votre Dieu s'est-il fait entendre du milieu d'un buisson ?". Il répondit : "Pour qu'on sût qu'il n'existe aucun lieu où il ne soit présent, fût-ce un insignifiant boisson. Dieu lui-même aurait dit : "En quelque endroit que l'on trouve l'empreinte des pas de l'homme, j'y suis" (*Mekh. sur Exode*, 17, 6 ; 52 b).

Enfin comment ne pas évoquer cet autre passage surprenant où l'autorité de Moïse et de la *Torah* se trouve diluée dans l'immanence du monde animal : "Si la *Torah* ne nous avait pas été donnée comme guide, nous aurions pu apprendre du chat la modestie, de la fourmi l'honnêteté, de la colombe la chasteté, du coq les bonnes manières" (*Eroub.* 100 b) ?

Claude LUCHETTA
Professeur de philosophie, Le Puy-en-Velay

Christus

N°178
Avril 1998

Heureuses faiblesses
Le courage de vivre

L'homme a perdu confiance dans les grands mythes de la science, de la politique, du progrès indéfini. Il se sait vulnérable même s'il ne l'avoue pas toujours. Les signes des temps sont là : l'Église devenue souvent “minoritaire”, la société impuissante à remédier aux innombrables détresses visibles ou cachées, la demande de pardon pour les hontes de l'histoire, les fragilités psychologiques ou morales dues à la perte des appuis passés...

Dans une société de réussite, où gagnants et perdants sont de plus en plus séparés, le christianisme témoigne du droit d'être faible. Heureuse faiblesse qui, reconnue, peut devenir ouverture spirituelle, non pas au nom du “ressentiment”, mais par un “consentement” à plus grand que soi.

L'amour est vulnérable. Il ne peut triompher du mal que par l'humilité. Le Christ se fait reconnaître par ses blessures et “c'est par ses blessures que nous sommes guéris”.

R. Comte, D. Cupillard, R. Bichelberger,
J. Vanier, J. Noyer, D. Maréchal, J. Piquet.

Le numéro : 60 F Etranger : 67 F
Assas éditions • 14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 01 44 39 48 48

Michel GUILLAUD

Musa “l’interlocuteur de Dieu” : Moïse dans la tradition musulmane

Plus qu’à tout autre personnage excepté Muhammad, c’est à Moïse que le Coran consacre le plus d’espace. Plus de cinq cent versets lui sont consacrés, soit plus du double de ceux consacrés à Abraham, et davantage que l’ensemble des versets concernant Noé, Abraham et Jésus. Trente-six sourates sur cent-quatorze évoquent une histoire riche en événements, repris souvent dans des récits parallèles tout au long de la prédication de Muhammad à La Mecque et à Médine.

Après une enfance aux circonstances extraordinaires, il s’avère, lors de la rencontre du buisson ardent, que le but de la mission de Moïse est autant de convertir Pharaon au Seigneur de l’Univers que de sauver les Fils d’Israël. Après le passage de la Mer Rouge, le prophète rencontre à nouveau Dieu lors d’une retraite de quarante jours au Sinaï, où lui sont remises les tables de la Loi.

Moïse est le modèle du guide conduisant son peuple, auquel il a transmis le livre sacré de la *Torah*, comme Jésus fils de Marie transmettra l’Evangile et Muhammad le Coran. Pour un lecteur familier des textes bibliques[1], le *Musa* coranique ne réserve pas de surprise majeure, si

1 Pour une confrontation des textes de la Bible et du Coran, on se reportera à la belle présentation de C.M. Guzetti, *Bibbia e Corano, confronto sinottico*, Ed San Paolo, Milano, 1995.

ce n'est l'épisode de son long voyage initiatique avec un mystérieux personnage appelé *al-Khidr*, parfois identifié au prophète Elie.

Dans la tradition islamique, un titre honorifique spécial est porté par Moïse, celui de *Kalim Allah*, "l'interlocuteur de Dieu", fondé sur Coran 4,164 : "Dieu a vraiment parlé à Moïse", *wa kallama Allahu Musa takliman*. Les écrits musulmans post-coraniques, et notamment la tradition soufie — ou mystique musulmane — reviendront longuement sur l'expérience personnelle du prophète dans sa rencontre de Dieu.

La tradition rapporte enfin que, lors du voyage nocturne et de "l'ascension" *(al-isra wa al-mi'rag)* de Muhammad, celui-ci rencontre Moïse.

Il ne peut s'agir de rendre compte ici de l'ensemble des versets coraniques concernant Moïse, et moins encore de l'abondante littérature à son sujet dans les "légendes musulmanes" et la tradition soufie. Nous nous en tiendrons, après un rappel de la geste mosaïque, à reprendre ces événements de la rencontre de Dieu et du voyage initiatique.

La geste de Moïse

Rappelons d'abord les éléments principaux de l'histoire de Moïse dans l'ordre de la prédication coranique à la Mecque puis à Médine. Cet ordre diffère de la présentation conventionnelle des sourates par ordre de longueur décroissante.

Les sourates 20 et 26 présentent amplement le "Récit de Moïse" avec l'Appel-revélation de Dieu au buisson ardent dans la vallée sainte de Tuwa, le signe du bâton et de la main, l'envoi à Pharaon avec l'auxiliaire demandé par Moïse en la personne de son frère Harun, le rappel par Dieu de ses faveurs antérieures — le coffret dans le fleuve reconduit vers la rive, l'enfant confié en nourrice à sa mère grâce à l'intervention de sa sœur, ou lors du meurtre de l'Égyptien —, Moïse se rendant à Madiân et rentrant en Égypte à la demande de Dieu qui lui précise à nouveau son envoi auprès de Pharaon et l'encourage avec son frère à demander la libération des Fils d'Israël, le refus de croire de Pharaon et la joute avec ses magiciens qui se convertissent, le départ de Moise et de son peuple, poursuivis par Pharaon qui est submergé par les eaux avec ses troupes. Le récit passe aussitôt à l'égarement du peuple d'Israël par un "Samaritain" et à l'épisode du Veau d'Or. La sourate 26 ajoute essentiellement à ce récit la mention de l'édu-

cation de Moïse auprès de Pharaon et le dépouillement des Egyptiens au bénéfice des Fils d'Israël. Le "Récit de Moïse et de Pharaon" de la sourate 28 reprend les mêmes éléments avec diverses variantes.

Viennent ensuite des éléments de prédication insistant sur l'Écriture donnée à Moïse et ses appellations diverses. La sourate 40 montre l'incrédulité de Pharaon, de Hamam et de Coré, leur désir de perdre Moïse et les enfants d'Israël. Un croyant de la famille de Pharaon dévoile alors sa foi, prenant leur défense en confirmant l'essentiel du message mosaïque : la foi en Dieu et dans le Jour du Jugement. Pharaon échoue dans sa tentative d'atteindre les "Cordes du Ciel" et le Dieu de Moïse ; il est promis avec ses gens au tourment du feu et son parent est sauvé.

La fin de la période mecquoise et la période médinoise contiennent nombre de récits parallèles aux précédents, mais apportent aussi des éléments nouveaux, notamment dans les sourates 7 et 2. Les neuf signes deviennent cinq plaies : déluge, sauterelles, poux, grenouilles et sang (7,133). Après le passage de la Mer Rouge et une rencontre de trente jours et encore dix autres (7,142), Dieu remet à Moïse les Tables (7,145). Mais à la demande du Prophète de pouvoir regarder son Seigneur, Moïse tombe foudroyé quand Dieu se manifeste sur la montagne et que celle-ci est pulvérisée (7,143). Là se situe l'annonce d'un prophète "mentionné dans la *Torah* et l'Évangile" (7,157) considérée par les musulmans comme l'annonce de Muhammad[2]. Les Fils d'Israël sont ensuite partagés en douze tribus et reçoivent l'eau du rocher, la manne et les cailles (7,160). La sourate 2, au début de la prédication médinoise, reprend presque intégralement les thèmes rencontrés jusqu'ici. L'insolence des Fils d'Israël à l'égard de Moïse au seuil de la terre sainte condamne le peuple rebelle à quarante années de vie errante dans le désert.

De cette lecture chronologique de l'histoire de Moïse, il ressort que dès la prédication de Muhammad à la Mecque, l'essentiel de l'histoire de Moïse est donné. Et il est bien difficile de déceler d'éventuelles variations de la figure de Moïse qui seraient liées à la carrière de Muhammad. Youakim Moubarak, qui a travaillé cette question[3],

---

2 Le mot *ummi* est souvent considéré comme l'équivalent du terme "illettré" par la tradition musulmane, appuyant en cela l'affirmation dogmatique que Muhammad ne savait ni lire ni écrire, et que le contenu du Coran vient par conséquent totalement de Dieu et en rien de son prophète.

reste très prudent. D'une façon générale, il existe une proximité entre la figure de Muhammad et les divers personnages prophétiques, et ce dès la seconde période mecquoise. Il est clair que, de même que Muhammad est envoyé pour convertir son peuple au Dieu unique, Moïse est ainsi envoyé à Pharaon pour le convertir au Seigneur de l'Univers. C'est essentiellement sur cet aspect que la mission de Moïse est envisagée dans la sourate 40. Mais l'explication ultérieure de sa mission prophétique ne fera que déployer l'objet de l'envoi primitif : l'annonce de l'unicité divine. Les obstacles rencontrés par Moïse dans sa mission auprès de Pharaon et du peuple d'Israël feront donc naturellement écho aux difficultés rencontrées par Muhammad dans sa propre mission.

Le récit coranique se présente le plus souvent de façon morcelée, non comme une histoire suivie, mais sous forme d'allusions parsemées dans diverses sourates du Coran comme si les auditeurs connaissaient déjà les épisodes auxquels il est fait allusion. La lecture en est rendue, de ce fait, difficile pour le lecteur contemporain. La tradition prophétique et les commentaires apportent au lecteur les éléments qui lui manquent, comblent les "trous", développent ce qui n'est qu'esquissé de facon symbolique ou allusive dans le texte lui-même. La foison d'événements jalonnant la vie et la mission de Moïse a favorisé l'éclosion d'une littérature postérieure très développée dans les *Qisas al-anbiya'* ou Histoires des prophètes. De nombreuses études ont été effectuées sur ce point, soit pour confectionner un récit suivi de la vie de Moïse[4], soit pour étudier les parentés avec la littérature aggadique dans la tradition talmudique[5].

Qu'en est-il du message confié à Moïse ? Appelé tour à tour *suhuf* ou "feuilles" (87,19), ou *furqàn* (ce qui distingue le bien du mal), mais plus généralement "livre" ou *kitab*, les passages médinois parleront plutôt de *tawrat* ou Torah. Mais la diversité d'appellation doit être renvoyée à la thèse coranique de l'identité fondamentale des Écritures révélées, et l'affirmation maintes fois répétée qu'elle se confirment mutuellement (46,12 par exemple). Le livre reçu par Moïse afin qu'il le transmette aux Fils d'Israël est qualifié de *hudà* ou "direction-gui-

3 Y. MOUBARAC, "Moïse dans le Coran", in *Moïse, l'homme de l'alliance*, Collectif, Desclée & cie, Paris, l955, p. 373-391.
4 R TOTTOLI, *Vita di Mosè secondo le tradizioni islamiche*, Palerme, Sellerio, 1992, 120 p.
5 D. SIDERSKY, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris, librairie orientaliste Paul Geuthner, 1933, p. 73-103.

dance" (40,53). Voyons-en le contenu en nous arrêtant sur la rencontre de Moïse avec Dieu.

La rencontre de Dieu

La rencontre a lieu dans un lieu appelé Tuwa, Vallée Sainte (20,12) ou Mont (19,52) selon les sourates, identifié aussi au Mont Sinaï (95,2). Sans doute s'agit-il d'ailleurs de deux rencontres différentes : l'épisode du Buisson Ardent, et celle de la remise de la *Torah*.

C'est dans la sourate 20 que le premier épisode, celui du Buisson Ardent, est le plus développé, à partir du verset 9 :

> «Est-ce que l'histoire de Moïse t'est parvenue ? Il vit un feu et il dit à sa famille : "Restez ici ! J'aperçois un feu ; peut-être vous apporterai-je un tison ou ce feu me fera-t-il trouver une direction ?". Comme il s'approchait, on l'appela : "Ô Moïse ! Je suis, en vérité, ton Seigneur ! Ôte tes sandales : tu es dans la vallée sainte de Tuwa. Je t'ai choisi ! Ecoute ce qui t'es révélé : Moi, en vérité, je suis Dieu ! Il n'y a de Dieu que moi. Adore-moi donc ! Observe la prière en invoquant mon nom ! Oui, l'Heure approche - je veux la tenir secrète - pour que chacun soit rétribué d'après ses actes..."».

Suit alors à partir du verset 17 un dialogue plus familier contrastant avec cette introduction solennelle :

> «"Qu'est cela dans ta main droite, ô Moïse ?" Il répondit : "C'est mon bâton sur lequel je m'appuie et avec lequel j'abats du feuillage pour mes moutons ; il me sert encore à d'autres usages. "Dieu dit : "Jette-le, ô Moïse !" Il le jeta, et le voici, serpent qui rampait. Dieu dit : "Saisis-le ! N'aie pas peur ! Nous allons le faire revenir à son premier état"».

Plus loin, à partir du verset 36, Dieu rappelle à Moïse ce qu'il a fait pour lui depuis sa plus tendre enfance :

> «Dieu dit : "O Moïse, ta prière est exaucée. Nous t'avions déjà accordé une faveur une première fois, lorsque nous avons révélé à ta mère ce qui lui fut révélé : jette-le dans le coffret, puis jette celui-ci dans le fleuve (...). J'ai répandu sur toi mon amour afin que tu sois élevé sous mes yeux"».

Cette forme de dialogue libre et confiant qui caractérise l'entretien de Moïse avec son Seigneur est consacré par l'un des titres donnés à Moïse : celui de *najyi*, confident, interlocuteur familier et intime. "Nous l'avons rapproché de nous comme *najyi*", est-il dit au verset 52 de la sourate 19. Comme si Dieu se livrait à Moïse dans le secret. Dieu ne s'adresse pas seulement à Moïse pour lui spécifier sa mission, mais il le prend réellement pour interlocuteur. Dans la sourate 4, après avoir énuméré sommairement les prophètes que Dieu a inspirés, vient au verset 164 une précision qui le singularise : "Dieu

a vraiment parlé à Moïse". Cette dernière expression semble exprimer une intimité toute particulière du prophète avec Dieu.

La remise des Tables est marquée quant à elle par une requête de Moïse : que son Seigneur se montre à lui. La sourate 7 rapporte cet épisode, à partir du verset 143 :

> «Lorsque Moïse vint à notre rencontre et que son Seigneur lui parla, il dit : "Mon Seigneur ! Montre-toi à moi pour que je te voie !" Le Seigneur dit : "Tu ne me verras pas, mais regarde vers le Mont : s'il reste immobile à sa place, tu me verras." Mais lorsque son Seigneur se manifesta sur le Mont, il le mit en miettes et Moïse tomba foudroyé. Lorsqu'il se fut ressaisi, il dit : "Gloire à toi ! Je reviens à toi ! Je suis le premier des croyants !" Le Seigneur dit : "Ô Moïse ! Je t'ai choisi de préférence à tous les hommes pour que tu transmettes mes messages et ma parole. Prends ce que je t'ai donné et sois au nombre de ceux qui sont reconnaissants. "Nous avons écrit pour lui sur les Tables une explication sur tous les sujets et une explication de toute chose. "Prends-les avec fermeté ; ordonne à ton peuple de se conformer à ce qu'elles contiennent de meilleur"».

Ces grandes rencontres avec Dieu inspireront la tradition musulmane, et notamment le soufisme[6]. La méditation soufie considère chacun des grands prophètes comme un maître spirituel dont l'exemple est à contempler et revivre.

La retraite de quarante jours (7,142) avant l'épisode de la montagne réduite en cendre est vue comme une invitation à s'expatrier, et l'histoire de Moïse devient la figure d'un itinéraire spirituel. Moïse laissant les siens pour s'avancer vers le feu se met en marche, seul, vers le monde spirituel. Le commandement de retirer ses sandales est une invitation à renoncer au monde, à un dépouillement ascétique. Le Buisson lui-même est vu comme la figure du croyant attentif à la parole de Dieu en lui. Le Buisson et la Voix deviennent ainsi comme le symbole d'une union mystique.

Entre l'expatriement de la quarantaine et la remise de la Loi, la pensée musulmane s'est surtout arrêtée sur l'épisode de la montagne réduite en cendres, comme un témoignage de l'inaccessibilité divine. Il en sera souvent fait mention dans les réflexions sur "la vision de Dieu" qui ont nourri un vaste débat. Si la théologie officielle affirme que Dieu pourra réellement être vu dans l'Au-delà, les mystiques argue-

---

6 Cf L. Gardet, "L'expérience intérieure du prophète *Musa* (Moïse) selon quelques traditions soufies", in *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Librairie philosophique Vrin (Etudes musulmanes ; VIII), Paris, 1968, p. 261-271.

ront de l'histoire de Moïse qu'il est inaccessible ici-bas. Moïse, malgré son désir de voir Dieu, s'en tient au respect absolu de la transcendance.

L'expérience initiatique du prophète Moïse

La rencontre de Moïse et du mystérieux serviteur de Dieu n'a pas d'équivalent dans la tradition biblique et aggadique. Elle se trouve aux versets 60 à 82 de la sourate 18, au sein d'un ensemble de récits de composition très particulière dont nous ne pouvons donner ici le détail et montrer la cohésion.

Moïse accomplit un voyage avec un serviteur de Dieu qui accomplit des gestes mystérieux que Moïse ne comprend pas, et dont il demande à chaque fois l'explication malgré sa promesse de garder le silence jusqu'au bout du voyage. Il en ressort que l'intelligence humaine est trop limitée pour comprendre les desseins divins.

Les commentateurs ont abondamment repris cet épisode. Le guide de Moïse, identifié sous le nom d'*al-Khidr*, semble avoir pour rôle d'ouvrir Moïse à un niveau supérieur de compréhension. Les trois gestes étranges qu'il accomplit sont mis en parallèle avec trois épisodes de la vie du prophète : la brèche ouverte dans le bateau avec Moïse sauvé des eaux, le jeune homme tué par *al-Khidr* avec le meurtre de l'Égyptien, et le mur reconstruit gratuitement avec la garde non rémunérée du troupeau de *Shu'ayb* (Jéthro) par Moïse. Le prophète est ainsi invité à entrer dans la compréhension ou l'acceptation du sens d'événements qui semblent mystérieux à l'entendement humain. Le prophète se trouve préparé pour engager avec humilité son peuple à entrer dans le dessein divin.

*

*   *

Cette brève approche du personnage de Moïse dans le Coran et la tradition musulmane permet de deviner combien, au-delà du simple rôle de transmetteur d'un message de Dieu, la figure du prophète, et notamment de Moïse, peut introduire le croyant de l'Islam à une attitude spirituelle lui permettant de devenir, lui aussi, interlocuteur de Dieu.

Michel GUILLAUD
Islamologue, prêtre du diocèse de Lyon

Philippe MERCIER

La Loi et la naissance des sujets À partir d'une lecture de l'Exode

Dans la mesure où la loi[1] est envisagée comme un impératif et dans une pure extériorité, le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'a pas bonne presse. Pourtant les sciences humaines ne cessent d'attirer l'attention sur son rôle dans la naissance et la structuration du sujet. L'interdit que l'on se plaît à écrire inter-dit, *inter-dictum*, contribue par la parole à la constitution du sujet. Mais qu'en est-il, lorsqu'il est question de loi dans la révélation biblique ? La loi divine, souvent nommée loi de Moïse, en référence à celui qui la promulgue au peuple des fils d'Israël, se présente dans le Pentateuque, au point même que l'ensemble en vient à être désigné du mot de Loi ou *Torah*. En partant d'une lecture de l'Exode, nous voudrions montrer comment le contexte narratif dans lequel se présente la Loi, la longue durée que réclame son apprentissage et la manière même dont elle est formulée, excluent d'en faire simple impératif et pure extériorité.

1 Nous écrivons loi avec une minuscule lorsqu'il s'agit du concept, Loi et *Torah* avec majuscules, lorsque ces vocables s'appliquent à l'ensemble des cinq premiers livres de la Bible ou Pentateuque.

I

Le temps pour reconstituer la mémoire

Un récit qui n'en finit pas d'atteindre son but...

Le récit total de l'Exode plaide, nous semble-t-il, en faveur du temps nécessaire à la naissance du sujet, en accordant une place significative à la durée temporelle. Hormis le chapitre premier du livre, décrivant la situation des fils d'Israël, d'abord positive du fait de leur accroissement (Ex 1, 1-7), puis vite tragique (Ex 1, 8-22), le récit de l'Exode est coextensif à la vie de Moïse. Sa naissance, relatée en ces termes[2] : *"Un homme de la famille de Lévi s'en alla prendre une fille de Lévi. La femme conçu, enfanta un fils, vit qu'il était beau et le cacha pendant trois mois"* (Ex 2, 2), marque le point de départ de l'épopée fondatrice et instituante du peuple des fils d'Israël. Comme telle, elle ne s'achève temporellement que cent-vingt ans plus tard, dans les steppes de Moab, en face de Jéricho. En signalant l'âge de Moïse, lors de sa mort, le rédacteur donne en même temps la durée de l'Exode : *"Moïse avait cent-vingt ans quand il mourut ; sa vue n'avait pas baissé, sa vitalité ne l'avait pas quitté"* (Dt 34, 7).

Une durée structurée

Compris dans le sens où il s'étend du livre même de l'Exode à celui du Deutéronome, le récit de l'Exode est structuré temporellement au moyen des indications relatives à l'âge de Moïse. De sa naissance (Ex 2, 1-2) au moment où, plus loin, il est dit : *"Et il arriva, en ces jours-là que Moïse qui avait grandi sortit vers ses frères et vit ce qu'étaient leurs corvées"* (2, 11), quarante années s'écoulent. C'est ainsi que la tradition juive interprète ce deuxième *wayyigdal*, "comme il avait grandi", après celui qui marque le temps de la prime enfance où il est ramené à la fille du Pharaon (2, 10). Le discours d'Étienne,

---

2 Les citations bibliques sont faites d'après la *Traduction œcuménique de la Bible (=TOB) Acien Testament*, Paris, 1975, *Nouveau Testament*, Paris, 1972, avec cependant de légères retouches à partir du texte massorétique.

en Actes 7, 23-30, se fait l'écho de cette tradition[3] : *"Quand il eut quarante ans accomplis, l'idée lui vint de se rendre parmi ses frères, les Israélites"* (v. 23). Plus avant, Étienne poursuit : *"Au bout de quarante ans, un ange lui apparut au désert du mont Sinaï, dans la flamme d'un buisson de feu"* (v. 30). Il faut reconnaître qu'il n'y a pas là pure conjecture, en effet, une telle interprétation est favorisée par la mention explicite suivante : *"Moïse avait quatre-vingts ans et Aaron quatre-vingt-trois quand ils parlèrent à Pharaon"* (Ex 7, 7).

Ainsi, la vie de Moïse se trouve répartie en trois périodes de quarante années. Quarante années en Égypte où : *"Moïse était très grand dans le pays d'Égypte, aux yeux des serviteurs de Pharaon et aux yeux du peuple"* (Ex 11, 3), ce que le le discours d'Étienne interprète en disant : *"il fut initié à toute la sagesse des Égyptiens et il était puissant en ses paroles et en ses actions"* (Ac 7, 22). Quarante années dans le désert de Madiân, lieu de son exil, à la suite du meurtre de l'Égyptien (Ex 2, 11-15). Enfin, quarante années d'exercice de sa charge, pourrait-on dire, entre le moment de sa première entrevue avec le Pharaon, à l'âge de quatre-vingts ans (Ex 7, 7) et sa mort, dans les steppes de Moab, en face de Jéricho (Dt 34).

La mémoire pour constituer le sujet

La prise en compte des données temporelles du récit de l'Exode ne cessent d'interroger le lecteur des Écritures. En effet, il est prévenu assez tôt de l'initiative bienveillante de Dieu : *"Dieu entendit leur plainte [des fils d'Israël] ; Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob. Dieu vit les fils d'Israël : Dieu se rendit compte"* (Ex 2, 24-25). Il convient d'observer qu'en disant : *"Dieu se souvint"*, l'auteur sacré assume cette affirmation, c'est lui qui est le lieu actuel de la mémoire, mais entre ce moment et l'effectuation

---

3 Un *midrash* sur Deutéronome 34, 7 dit de Moïse : "Il fut l'un des quatre qui vécurent cent-vingts ans. Ce sont Hillel l'Ancien (70 av. - env. 10 apr. J.-C.), Rabban Yohanan Ben Zakkaï (disciple de Hillel + 73) et Rabbi Aquiba (45-135)". Le commentaire rabbinique poursuit : "Moïse vécut quarante ans en Égypte, quarante ans en Madiân et servit Israël pendant quarante ans. Hillel L'Ancien vint de Babylonie, âgé de quarante ans, se mit à l'école des sages pendant quarante ans, et servit Israël pendant quarante ans. Rabban Yohanan Ben Zakkaï s'occupa des affaires de ce monde pendant quarante ans, se mit à l'école des sages pendant quarante ans, et servit Israël quarante ans. Rabbi Aquiba commença par étudier la *Torah* à l'âge de quarante ans, se mit à l'école des sages pendant quarante ans, et servit Israël quarante ans" (*Sifré* Dt).

du projet divin, exprimé dans les deux discours de la scène du Buisson ardent (Ex 3, 6-10 et 3, 16-20), quarante année s'écoulent ! Or, s'il s'agit pour le Seigneur[4] (Yhwh) d'arracher ses fils à la servitude, pourquoi ces longs délais ?

Moïse a été formé à l'Égyptienne, ce qui n'est pas à comprendre d'abord négativement. De fait, lorsqu'il s'interpose entre les bergers et les filles de Jéthro et qu'il abreuve même leurs troupeaux (Ex 2, 17), c'est en tant qu'Égyptien que les filles du prêtre de Madiân soulignent son geste de justice : *"Un homme, un Égyptien, nous a délivrées de la main des bergers"* (Ex 2, 19). Mais Moïse n'a pas été instruit dans la mémoire de ses origines ; fils d'Israël par naissance, il est de la tribu de Lévi. Sans avoir perdu le fil de son appartenance, il n'est pas rattaché à la mémoire de ses pères. Lors de sa naissance, le récit en fait quasiment un anonyme, le nom de ses parents n'est pas mentionné (Ex 2, 1-2). Pourtant, le savoir global du texte est loin de les ignorer, comme en témoignent les éléments généalogiques détaillés fournis plus tard (Ex 6, 14-27). On peut déjà s'interroger sur le sens de ce retard d'informations : simple inadvertance du rédacteur, ou volonté de montrer que Moïse n'a sa pleine substance de fils d'Israël qu'une fois confronté à la Parole — au Buisson ardent — reconstituant la mémoire de ses origines.

L'un des rôles de la théophanie du Buisson Ardent (Ex 3-4) est de restituer cette mémoire oubliée, à savoir la mémoire de la promesse faite jadis aux Patriarches, c'est-à-dire la mémoire de tout le livre de la Genèse. Le signal de cette mémoire est la formule ramassée et dense de l'auto-présention de Dieu, au début du premier discours divin : *"Je suis le Dieu de ton père, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob"* (Ex 3, 6), reprise à l'orée du second discours (Ex 3, 16), ainsi qu'à la suite des objections de Moïse sur l'inconnaissance que les fils d'Israël auront de leur Dieu (Ex 3, 15) et sur l'incrédulité de ces derniers (Ex 4, 5). Au total quatre fois, et même cinq dans notre contexte, si l'on compte la mention : *"Dieu se souvint de son alliance avec Abraham, Isaac et Jacob"* (Ex 2, 24). L'expression est d'autant plus significative, que sous cette forme solennelle et pleine peut-

4 La révélation biblique distingue la nomination universelle du sujet divin : Dieu *(Elohim)* employé 2700 fois, de Yhwh (6855 fois) qui est le nom propre du Dieu qui se révèle. Par respect pour ce nom, on prononce un substitut révérentiel : *Adonay* en hébreu, le Seigneur en français.

on dire — avec la triple reprise du vocable Dieu, en position emphatique devant le nom des patriarches : *"Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob"* — elle ne paraît plus dans le livre de l'Exode, sinon sous le mode de la trilogie des Patriarches sans que soit repris le vocable Dieu devant chaque nom (Ex 6, 3 ; 6, 8 ; 32, 13 ; 33, 1).

Il devient clair que la "biographie" de Moïse épouse les contours de l'histoire du peuple auquel il appartient. Sauvé des eaux par la fille du Pharaon, comme plus tard le peuple, lors du grand signe de la mer (Ex 14), il fait par avance son apprentissage dans le désert, pendant quarante ans. Là il est confronté à la Parole divine, comme le seront les fils d'Israël, lors de la théophanie du Sinaï, au pied duquel ils demeureront une année complète, si l'on tient compte des deux indications temporelles qui délimitent l'épisode (Ex 19, 1 et Nb 10, 11). Le récit "biographique" de Moïse est donc organisé pour servir de paradigme. Il montre à quel prix et selon quelles modalités s'opère la vraie libération qui est l'acquisition de la dignité de fils.

Par dessus tout, les quarante années représentent le temps nécessaire à la restitution de la mémoire occultée par la dure servitude. Pour qu'un fils d'Israël devienne sujet libre, il faut qu'il sorte d'Égypte les yeux ouverts. À l'acquisition de cette dignité de fils est dévolue la durée.

II

Le temps de l'apprentissage de la Loi

Sortir d'Égypte pour "entrer" d'abord en *Torah*

De longues pages s'interposent entre la sortie de la servitude et le point d'aboutissement de la promesse : le don de la terre de Canaan. Arrachés à la servitude inique que fait peser sur eux le Pharaon, les fils d'Israël vont d'abord faire longuement — quarante années — l'expérience du service divin en apprenant à entendre la *torah*. La relecture du Deutéronome dégage le profit de de cette longue route en disant : *"Ton manteau ne s'est pas usé sur toi, ton pied n'a pas enflé durant ces quarante ans et tu comprends à la réflexion que la Seigneur (Yhwh) ton Dieu faisait ton éducation comme un homme fait celle de son fils"* (Dt 8, 4-5).

Cette finalité de l'Exode a déjà fait une apparition subreptice dans la première réponse de Yhwh à l'objection de Moïse : *"Qui suis-*

je pour aller trouver Pharaon et faire sortir d'Égypte les fils d'Israël ?" (Ex 3, 11) ; à l'objection de Moïse, le Seigneur avait répondu : *"Je serai avec toi. Et voici le signe que c'est moi qui t'ai envoyé : quand tu auras fait sortir le peuple d'Egypte, vous servirez* (âbad) *Dieu sur cette montagne"* (Ex 3, 12). Le texte joue ici sur la racine *âbad* qui signifie l'état de servitude en Égypte et le service, lourd et onéreux, d'écouter la *Torah* et d'en être porteur.

Plus en amont, la Loi fait l'objet d'une mention voilée, lors de la première sortie de Moïse vers ceux qui sont esclaves : *"Or, en ces jours-là, Moïse qui avait grandi, sortit vers ses frères et vit ce qu'étaient leurs corvées. Il vit un Égyptien frapper l'un de ses frères"* (Ex 2, 11). On connaît la suite tragique du meurtre de l'Égyptien par Moïse. Malgré sa générosité à promouvoir la justice, Moïse court à l'échec. Le texte va très vite : *"Le deuxième jour, il sortit de nouveau : voici que deux Hébreux s'empoignaient. Il dit au méchant : Pourquoi frappes-tu ton prochain ? — Qui t'a établi chef et juge sur nous ? dit l'homme. Penses-tu me tuer comme tu as tué l'Égyptien ?"* (Ex 2, 13-14). Les deux Hébreux qui se battent montrent que le mal, qui est de règle entre Égyptiens et Hébreux, a fait des ravages redoutables à l'intérieur du groupe des opprimés. Le spectacle des deux Hébreux inflige un démenti tragique aux deux mentions du mot frères. Le mot est vide de sens, mais comme à rebours il fait émerger l'exigence de la *Torah*. N'a-t-elle pas pour but d'amener Israël à servir Dieu et à faire de ceux qui sont en servitude un peuple de frères ?

Entre l'Égypte et l'arrivée en Canaan, le désert ne va pas faire figure d'étape simplement transitoire, mais de territoire quasi permanent, de véritable patrie pour un fils d'Israël. "En fait, le Désert, intermédiaire entre l'Égypte et Caanan, doit devenir une sorte de patrie, ou plus exactement, donner à Israël l'essentielle patrie intérieure sans laquelle Canaan manquera son rôle. Les délais mis par Yhwh entre la promesse d'un fils et la venue effective d'Isaac avaient arraché ce fils authentique à la filiation simplement naturelle ; les délais, la distance, pour tout dire en un mot, le feu de la Loi du Sinaï, interposés entre l'Égypte et Canaan, doivent arracher la possession de la terre, fût-elle promise, à la réalité directe et naturelle."[5]

---

5 J. CAZEAUX, "Naître en Egypte : Exode 1 - 7, 7 - Étude littéraire", *RHPR* 60 (1980), p. 413. Nous rendons hommage ici à M. Jacques Cazeaux, souvent entendu en communication orale.

La Loi ou *Torah*, jamais sans le récit qui la fonde

Une précision : Loi ou Torah

Pour rendre le mot hébreu de *Torah*, les traducteurs grecs de la Septante (LXX) employèrent le vocable de *nomos*, loi. Or, il n'y a pas parfaite équivalence entre les deux mots. Sans être inexact le mot de loi a le désavantage d'appauvrir le concept de *Torah* qui, en soi, s'applique à l'ensemble des cinq premiers livres de la Bible ou Pentateuque. Comme tel, cet ensemble ne se présente pas sous la forme d'un code, même s'il comporte de long passages législatifs[6] mais comme une narration continue continu.

Le récit englobe la Loi

Le propre de l'attitude morale qui se dégage de la révélation biblique est de prendre appui sur le dévoilement de la bienveillance divine[7]. Sans pouvoir parcourir tout le Pentateuque, nous voudrions illustrer l'affirmation par l'exemple du Décalogue.

Lorsque la mémoire croyante résume les grandes lignes de l'agir moral, sous l'influence de l'enseignement catéchétique et des catéchismes eux-mêmes (du moins il y a quelques années...), elle parle des Dix commandements ou Décalogue. Le second terme convient mieux pour désigner ce *corpus*, d'autant plus que la Bible elle même le nomme, à trois reprises : Les Dix paroles : "*Et il [Moïse] écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix paroles*" (Ex 34, 28), voir aussi : Dt 5, 13 ; 10, 4. À proprement parler, il n'y a pas dix commandements, puisque la tradition juive dénombre dans toute la *Torah* 613 préceptes (248 positifs, 365 négatifs). En revanche, le *corpus* qui ouvre la séquence du Sinaï est nommé par la suite : les Dix paroles, ce qui correspond mieux à la nature du passage. En effet, la première parole n'est pas un commandement, puisqu'elle fait mémoire de la bienveillance divine, révélée dans l'histoire : "*Et Dieu prononça toutes ces paroles :*

6 Voir les nominations habituelles : Code de l'alliance (Ex 20, 22 - 23, 33) ; Loi de sainteté (Lv 17, 1 - 26, 36) ; Code deutéronomique (Dt 12, 1 - 25, 19).

7 Voir J. L'Hour, *La morale de l'Alliance* (Cahiers de la Revue Biblique), Paris, 1966. Réimprimé dans la collection "Traditions Chrétiennes ; 19", Paris, Le Cerf, 1985. Du même auteur : "Pour une enquête morale dans le Pentateuque et dans l'Histoire Deutéronomiste", *Morale et Ancien Testament*, éd. M. Gilbert, J. L'Hour, J. Scharbert, Centre Cerfaux-Lefort, Louvain-la-Neuve, 1976.

Je suis le Seigneur (Yhwh) ton Dieu, qui t'ai fait sortir d'Égypte, de la maison de servitude" (Ex 20, 1-2). "Cette parole mérite d'être appelée la première. Rien n'est plus naturel que cet ordre : Dieu ne demande pas d'être obéi sans être connu. Il commence par donner son nom et c'est d'autant plus nécessaire qu'il va dire : Tu n'auras pas d'autres Dieu que moi. On mesure ainsi l'écart introduit par nos anciennes formules, qui ouvrent le Décalogue avec : Un seul Dieu tu adoreras... Mais lequel ? Ne croyons pas qu'il suffise, pour être dans la vérité biblique, de confesser qu'il soit seul et unique Dieu. Ce serait s'exposer au danger d'un monothéisme sans contenu. Qu'il soit unique répond à la question "combien ?" Mais la Bible répond non moins clairement à la question "qui ?". "Qui est-il ?" : "Celui qui t'a libéré, toi". Obéir au Dieu qui libère, c'est là une articulation centrale du Décalogue."[8]

La première partie du Décalogue est consacrée aux commandements envers Dieu (Ex 20, 1-7). Après le long passage dévolu au Sabbat (v. 8-11), la seconde énumère les commandements envers le prochain, elle commence ainsi : *"Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur la terre que le Seigneur ton Dieu te donne"* (v. 12). Le commandement sur l'honneur à rendre aux parents est assorti d'un segment narratif, il établit une continuité avec la première parole, en faisant mémoire de la deuxième partie de l'œuvre divine en faveur du sujet de la loi. Celui qui t'a fait sortir de la maison de servitude est aussi celui qui t'a fait don de la terre. Si l'on compte la mention de l'œuvre créatrice, au centre des paroles concernant le Sabbat, cela fait trois rappels de l'œuvre divine.

Les Dix paroles sont un lieu très significatif de la formulation de la loi biblique. À l'instant où le texte se fait bref, lapidaire, dirions-nous, afin de fixer la mémoire, rien n'est oublié des bienfaits du Seigneur (Yhwh). Les commandements divins sont sertis dans le récit historique, exprimé par sa substance la plus profonde. Telle est la Loi ou *Torah* : avant même d'être en présence des préceptes à observer, celui qui va devenir sujet de la Loi est sans cesse interpelé par l'initiative de Dieu, qui le premier lui manifeste sa bonté. Ainsi exprimée et comprise, la Loi contribue à le faire naître en permanence à sa dignité de sujet et de fils de Dieu.

---

8 P. BEAUCHAMP, "Au cœur de la Loi, le Décalogue", *Croire aujourd'hui*, n° 184 (mai 1987), p. 264.

III

La formulation négative de la Loi[9]

Des négations pour ouvrir un espace qui construise le sujet

La majeure partie de la Loi s'exprime dans des formules négatives, ce qui à première vue peut surprendre. D'une manière générale, elle ne dit pas en quoi le bien consiste, mais fixe une frontière en delà de laquelle le sujet de la loi n'est plus dans le bien.

À cause de tout ce qu'elle représente, l'on va répétant la fameuse parole du livre du Lévitique, reprise dans les évangiles : "*Tu aimeras ton prochain comme toi-même*". À y regarder de plus près, elle est loin de surgir privée d'attaches contextuelles, comme le laisse entendre la manière habituelle de s'y référer.

(a) "Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère,
(b) tu dois réprimander ton compatriote,
(c) ***ainsi*** *tu n'auras pas la charge d'un péché à son égard.*

(a) Tu ne te vengeras pas,
(b) tu ne garderas pas rancune envers les fils de ton peuple,
(c) ***ainsi*** *tu aimeras ton prochain comme toi même*
Je suis le Seigneur" (Lévitique 19, 17-18).

Outre que le passage est délimité par deux mentions de : "*Je suis le Seigneur*" (v. 15b et 18b), les deux versets sont composés de six énoncés, divisés en deux groupes de trois. À chaque fois le troisième élément est introduit par un *waw* consécutif : "*et c'est ainsi que*", mis en relief par la traduction de la *TOB*. Chaque groupe s'achève par une promesse et non pas un ordre. De plus, une lecture rapide risque de tenir pour négligeable la courte phrase de l'auto-présentation de Dieu. Or, ce "*Je suis le Seigneur*" est bien la trace du récit, révélateur de qui est le Seigneur Dieu. Des éléments narratifs accompagnent en permanence le discours législatif. Sous cette forme ou en alternance avec celle un peu plus longue : "*Je suis le Seigneur votre Dieu*", la trace narrative est reprise quatorze fois dans le ch. 19 du Lévitique avant

9 P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976, spécialement pp. 39-73.

de s'épanouir, en finale, dans sa forme pleine : *"Je suis le Seigneur, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte"* (v. 36).

La Loi ainsi formulée n'est pas mercenaire

Si la Loi s'exprimait dans des formulations positives, le sujet de la loi serait en droit d'attendre une rétribution, mais en contre-partie, la loi l'empêcherait alors d'être libre. Libéré d'une servitude, il tomberait immédiatement dans une autre. Paul Beauchamp, dans son beau livre : *L'un et l'autre Testament* s'en explique mieux que nous ne saurions le faire, nous le citons longuement : "La formulation négative joue un grand rôle dans les commandements éthiques. Or la vertu du négatif est justement qu'il empêche la loi d'être mercenaire. Il ne s'attache pas de récompense au fait de ne pas faire, et, après tout, ne pas tuer n'est ni une prestation, ni un mérite. La sublimité vraiment divine du décalogue est de ne pas dire en quòi le bien consiste. Comment mieux exprimer qu'il n'est pas dans une lettre ? Ainsi comprise, la Loi n'étant pas une prestation, n'est pas rétribuable. Les interdits laissent vide la place des actions qui se font dans l'alliance, pour ne nommer que celles qui en font sortir. Le décalogue ne comporte même pas le commandement d'aimer Dieu, que lui adjoignaient nos catéchismes. Quand celui-ci apparaît dans une Loi selon une formulation opposée à celle des interdits, la situation n'en est en rien modifiée, puisqu'un commandement négatif, mais observable, fait place à un commandement formulé positivement sous forme infinie : il faut aimer de *tout* soi-même, exigence qu'aucune exécution ne peut remplir et qui ne tolère pas une conception comptable de la récompense."[10]

Conclusion

La loi biblique n'est donc pas promulguée *ex abrupto*, la relation globale de la Loi ou *Torah* prévoit un dispositf qui fait de l'humain un être interpellé par une parole, lui révélant la bienveillance initiale de Dieu. Eu égard au thème qui nous occupe, l'ensemble du récit de la Genèse, de façon organique, joue ce rôle. Les longs délais mis en œuvre au début de l'Exode ont pour but de reconstituer la mémoire.

---

10 P. BEAUCHAMP, *op. cit.* p. 55-56.

Car la misère la plus grave de la servitude d'Égypte, comme de toute aliénation, est de ne plus avoir d'attaches historiques, de ne plus savoir qui on est. Les lenteurs temporelles du récit de l'Exode ont pour finalité de faire émerger d'abord l'identité de Celui qui ensuite va donner sa *Torah*. Pour dire le nom même de Dieu il faudra prendre le détour de l'histoire précédente : "*Seigneur (Yhwh), Dieu de ton père, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob de Dieu*". Celui qui est en servitude trouve alors son identité, il devient sujet, provoqué par une parole qui lui dit son histoire. C'est alors seulement qu'il pourra entendre la loi. Le propre de la loi biblique est d'être toujours accompagnée du récit révélateur. Ce dernier dit au sujet humain que la loi est en permanence précédée par l'initiative du sujet divin. La Loi ou *Torah* ne prend pas la forme d'un diktat, elle est instauratrice d'une relation qui fait naître le sujet. Un fois promulguée, ses formulations négatives loin d'emprisonner, ouvrent un espace qui laisse libre le sujet d'aller de plus en plus vers le bien. Le bien alors ne peut être conçu comme une rétribution extrinsèque à la loi puisqu'il est en lui-même la récompense. "*Mon cœur incline à pratiquer tes commandements : c'est à jamais ma récompense*" Psaume 119 (118), 112.

Philippe MERCIER
Faculté de Théologie de Lyon

Bernard REY

Moïse et la révélation du Nom

Dieu est à portée de voix,
mais il reste à perte de vue.
Y. Cattin

Dans le monde sémitique ancien, le nom de quelqu'un fait partie intégrante de la personne : il exprime la réalité profonde de son être. Connaître le nom de la divinité c'est avoir la capacité de capter sa bienveillance mais ce peut être aussi l'"utiliser" pour la contraindre et accaparer sa puissance comme dans les pratiques magiques. On comprend, dans ces conditions, l'importance que revêt dans le livre biblique de l'Exode la proclamation que Dieu lui-même fait de son Nom (Ex 3, 14).

Sous la forme d'une méditation personnelle, les pages qui suivent présentent le récit de la vocation de Moïse où se trouve insérée cette révélation. Il ne s'agit évidemment pas de reconstituer l'expérience de Moïse, non seulement parce qu'elle est ineffable, mais parce que le livre de l'Exode n'entend pas restituer, à la façon des historiens modernes, la vérité historique du personnage et de son itinéraire. Il en propose une figure contrastée, due aux traditions qui y sont rassemblées pour permettre à un peuple croyant de faire mémoire de ses origines et du Dieu qui le fit naître.

Vu la richesse des traditions juives et chrétiennes concernant la figure de Moïse, l'ambition de cet article ne peut qu'être modeste :

se fondant sur les résultats de l'exégèse contemporaine, il présente d'abord les premières pages du livre de l'Exode, préparant le récit de la vocation de Moïse, avant de se consacrer à la révélation du Nom.

L'élan brisé

L'histoire biblique de Moïse avant sa vocation est connue (Ex 1-2). Le peuple d'Israël est opprimé, réduit à l'esclavage; dès leur naissance les garçons sont menacés d'extermination. "Sauvé des eaux", Moïse est recueilli par la fille de Pharaon qui le confie un moment à une nourrice (en réalité la mère de Moïse) avant de le reprendre, car elle le considère comme son fils. Élevé à la cour et jouissant d'une telle protection, Moïse est devenu un notable et un sage. De cela le livre de l'Exode ne dit mot, mais la tradition juive en eut la conviction (ainsi Philon d'Alexandrie, dont on retrouve l'écho dans les Actes des apôtres, Ac 7, 22).

Tandis que son peuple souffre dans les corvées, Moïse est donc un homme libre et instruit, mais il n'oublie pas ses origines : il visite ses frères, est témoin de leur esclavage. Solidaire de son peuple et déjà habité par un idéal de justice, un jour il n'hésite pas à prendre la défense de l'un de ses frères maltraités et tue son oppresseur. Le lendemain, apercevant deux Hébreux qui se battent, il intervient encore. Ne sont-ils pas frères ? Il réprimande alors l'agresseur qui lui réplique "Qui t'a constitué notre chef et notre juge ? Penses-tu à me tuer comme tu as tué hier l'Égyptien ?" Moïse prend peur ; il s'enfuit.

L'élan de Moïse est brisé. Ainsi que l'explique Étienne, "il pensait faire comprendre à ses frères que Dieu, par sa main, leur apportait le salut : mais ils ne le comprirent pas" (Ac 7, 24-25). Considéré comme un étranger, qui n'a pas à se mêler des affaires des Hébreux, Moïse s'exile, loin des siens ; il part ailleurs, au pays de Madiân. Certes, il est toujours habité par son idéal de justice comme le montre l'épisode où il prend la défense des filles de Jéthro dont il ne tarde pas à devenir le gendre (Ex 2,15-18), mais il reste meurtri et donne à son aîné le nom de Gershôm (émigré là), en déclarant : "Je suis devenu un immigré en terre étrangère" (Ex 2, 22). Le penseur juif, A. Néher, commente alors :

"Nostalgie sourde et tenace de retrouver son clan, sa famille, son peuple, les Hébreux, desquels il a été coupé par l'Égypte d'abord et maintenant par Midyan. Et c'est, sans doute pour chercher également l'apaisement de cette nostalgie, pour recouvrir de cendres cette étincelle d'identité hébraïque qui brûle encore en lui, que le pâtre-vieillard s'enfonce loin dans le désert, afin d'y terminer ses jours dans la solitude et l'oubli[1]".

Philon d'Alexandrie et Grégoire de Nysse ont de cette retraite une vision moins pessimiste : Moïse s'éloigne du tumulte pour rejoindre la solitude et méditer sur Dieu ; il progresse ainsi vers la révélation qui va l'illuminer. Le livre de l'Exode n'a pas cette perspective; mais, comme nous le verrons, ses deux premiers chapitres préparent bien ce qui va arriver.

La compassion de Dieu

Moïse mena le troupeau de son beau-père au-delà du désert et parvint à l'Horeb, autre nom du Sinaï. Là, Dieu se manifeste à lui dans une flamme jaillissant d'un buisson sans le consumer.

Cette vision n'est pas sans lien avec la compassion que Dieu éprouve, quand monte vers lui la clameur de son peuple maltraité (Ex 2, 23-24). La symbolique du buisson attire l'attention sur l'abaissement de Dieu, "*descendu* pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire *monter* de ce pays vers un bon et vaste pays" (Ex 3, 8). En effet, pourquoi se manifester dans un buisson alors qu'un cèdre du Liban conviendrait mieux à la majesté divine ? Des exégètes expliquent la mention de cet épineux par l'assonance de son nom — en hébreu *senèh* —, qui évoque le Sinaï où est située la scène ; c'est possible. La tradition rabbinique y discerne une signification très profonde.

Dieu, qui trône dans les cieux, "est descendu" au milieu d'un buisson parce qu'il communie à la souffrance de son peuple. L'oiseau qui niche dans les épines s'y déchire les ailes : Dieu, lui aussi, est déchiré par les douleurs d'Israël. Lorsqu'on s'en prend à son peuple, il est lui-même atteint, comme c'est le cas pour deux frères jumeaux : ce qui touche l'un retentit en l'autre. Le spectacle de l'esclavage des fils d'Israël blesse la prunelle des yeux de Dieu, tant il partage leurs

---

1 A. Néher, "L'expérience mystique de Moïse", *Lumière & Vie*, n° 122, avril-mai 1975, p. 38.

angoisses. La littérature midrashique, à qui sont empruntées ces images, revient souvent sur ce thème[2].

Le Dieu qui se manifeste est bouleversé à la vue de la misère des siens : “J’ai vu, j’ai vu la misère de mon peuple”. Ce redoublement, qui rend en hébreu le superlatif, dit l’intensité du regard que Dieu jette sur les opprimés, au même titre que son oreille est saisie par leurs cris (Ex 3, 7). Dieu communie à ce qui déchire son peuple: loin de rester isolé dans son ciel, il s’enfouit dans le buisson.

Devant le caractère étrange d’un buisson embrasé qui ne se consume pas, Moïse “fait un détour”. À ce moment-là, une rupture s’inscrit dans son existence d’exilé: ce détour annonce déjà son retour. Dieu a remarqué l’attention de Moïse qui détourne sa route “pour voir”, et c’est pour cette raison, souligne le texte, qu’il l’appelle et lui enjoint d’ôter ses sandales : “le lieu que tu foules est une terre sainte”. Cet endroit est saint parce que Dieu y est présent ; pour s’en approcher Moïse doit “dépouiller les pieds de son âme de leur revêtement de peaux mortes” (Grégoire de Nysse). Dieu sanctifie ce lieu par sa présence, mais n’oublions pas qu’à ce moment-là il ne s’agit pas seulement de la majesté du Sinaï, dressé au milieu d’un désert revêtu de silence, il s’agit aussi d’une terre épineuse qui écorche le corps parce que résonne au cœur de Dieu la clameur de son peuple. C’est pour cette raison qu’il demande à Moïse de libérer son peuple afin qu’il puisse “servir” Dieu dans le désert, avant d’être acheminé vers une terre plantureuse.

L’appel et l’esquive

Dieu demande à Moïse d’être l’artisan de cette libération. Ce faisant, il rejoint l’élan initial qui avait porté vers ses frères opprimés le jeune hébreu, élevé à la cour. On comprend ce choix. Dieu a reconnu en Moïse les sentiments qui l’habitent lui-même : la solidarité à l’égard de son peuple, le même désir de le secourir.

---

2. Voir R. Bloch, “Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique”, paru dans l’ouvrage collectif *Moïse l’homme de l’Alliance*, Desclée, 1955, p. 93-167; pour le point abordé ici, voir p. 103-104. Autres textes dans B. Rey, *Nous prêchons un Messie crucifié*, éd. du Cerf, 1989, p. 140-141.

Il fait de lui le chef qui accomplira son dessein, fonction que ses frères avaient pourtant récusée jadis en refusant l'aide qu'il voulut leur apporter. Ce que Moïse, homme libre et notable de son pays, n'a pu réaliser pour ses frères qui le rejetaient, Dieu le demande à Moïse l'exilé, non plus maître mais serviteur, puisque le troupeau qu'il conduit n'est même pas le sien.

Malgré ce partage de la passion et des intentions de Dieu, Moïse se dérobe : "Qui suis-je pour aller vers le Pharaon et faire sortir d'Égypte les fils d'Israël ?". Alors Dieu dit : "Je suis avec toi. Et voici le signe que c'est moi qui t'ai envoyé : quand tu auras fait sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne" (Ex 3, 11-12). Cette réponse est double. Dieu promet sa présence, puis il donne un signe qui confirmera l'authenticité de cette mission : bientôt le peuple ne sera plus au service de Pharaon, mais il sera en ce lieu au service de Dieu. Ces assurances ne suffisent pas à Moïse, la foi lui manque : il paraît accepter, mais il ajoute aussitôt une question où se perçoit une esquive. Il dit à Dieu : "Je vais aller vers les fils d'Israël, et je leur dirai: le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. S'ils me disent : "Quel est son nom ?", "que leur dirai-je ?".

Moïse ne demande pas à Dieu son Nom pour lui. Il fait valoir que la question viendra des enfants d'Israël désirant connaître le nom du "Dieu des Pères", autorité dont il se réclamera. En procédant de la sorte, Moïse pense que Dieu ne pourra pas lui répondre: en donnant son Nom, il livrerait le secret de son être et mettrait sa puissance à la portée des hommes, ce qui est impossible car nul ne peut disposer de lui. Dès lors, ne pouvant livrer à ses frères le Nom de celui qui l'envoie, Moïse estime la mission impossible : "Ils ne me croiront pas, ils n'entendront pas ma voix" (voir Ex 4, 1)[3]. Dieu pourtant répond à la question !

3. La version yahviste de la vocation de Moise prête à celui-ci un comportement analogue : doté par Dieu de pouvoirs miraculeux, il se dérobe en faisant valoir son manque d'éloquence (Ex 4, 10-13).

"C'est là mon Nom à jamais"

Reprenons le dialogue de Dieu et de Moïse (Ex 3, 13-15) :

> 13 "S'ils me disent : Quel est son nom ? que leur dirai-je ?" 14 Dieu dit alors à Moïse : "Je suis qui je serai"[4]. Il dit : "Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : JE SUIS m'a envoyé vers vous". 15 Dieu dit encore à Moïse : YHWH[5], Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est là mon Nom à jamais, c'est ainsi qu'on m'invoquera d'âge en âge".

Sans entrer dans le détail des analyses, une lecture attentive est ici nécessaire pour dégager la portée et le sens de ces versets[6] ! À la question de Moïse, une triple réponse est donnée : "Je suis qui je serai", "JE SUIS" et "YHWH, Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob". Si l'on omet le verset 14, on s'aperçoit que le texte reste très cohérent : — Quel est son nom ? — Tu leur diras : "YHWH, Dieu de vos pères etc.".

Le nom de YHWH n'est pas inconnu, puisqu'il est cité au verset 15 ; seule sa signification est en question : que veut dire "YHWH"» ? La réponse est donnée dans la deuxième partie du verset 14 : cela signifie "Je suis", si bien que le rédacteur peut mettre en parallèle ces deux paroles "JE SUIS m'a envoyé vers vous" et "YHWH... m'a envoyé vers vous". On parvient ainsi à un double questionnement : quelle portée donner à l'expression JE SUIS ? pourquoi le rédacteur biblique utilise-t-il l'étrange circonlocution "Je suis qui je serai" ?

Si l'on se réfère à la signification dynamique du nom, JE SUIS exprime une présence active et relative, signifiant "Je suis là agissant (pour toi)" et correspondant fort bien à la promesse de Dieu, énoncée en Ex 3, 12 : "Je suis avec toi". Le texte fait donc valoir que le Dieu des Pères se manifeste par ses actes. Il est celui qui est là, qui est "bien là", et l'on ne va pas tarder à s'en rendre compte avec la libération de son peuple !

---

4. Version proposée par la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) à laquelle je me réfère dans cet article, sauf indication contraire.

5. Ces quatre lettres, appelées encore tétragramme, désignent *Yahvé*, nom que les Juifs ne prononcent pas. À sa lecture, lui est substitué oralement *Adonaï* que la Bible grecque traduit par *Kurios*, *Seigneur* en français (c'est ce que propose la TOB).

6. Ce passage capital et complexe a suscité, on s'en doute, une littérature considérable. Mon commentaire, dont la visée n'est pas exégétique, s'appuie notamment sur les résultats des analyses linguistiques effectuées par B. N. WAMBACQ dans *"Èheyèh ashèr èheyeh"*, *Biblica* 59, 1978, p. 317- 338.

Le deuxième questionnement intervient ici. Si JE SUIS désigne le nom du Dieu des Pères, pourquoi ne pas répondre simplement : "Mon nom est JE SUIS" ? Comme cette dernière expression attire l'attention sur la puissance de son Être, prête à se manifester en faveur des siens, pourquoi évoquer cette Présence salvatrice avec une formule insolite ? La réponse à ces questions tient en une phrase : il s'agit ici non de l'explication d'un énoncé mais de la révélation d'un mystère.

Le mystère du Nom

Un phénomène exceptionnel attire l'attention de Moïse, car les circonstances le sont également. L'heure est décisive : Dieu va accomplir les promesses faites à Abraham, Isaac et Jacob, en scellant une Alliance avec Israël, ce qui suppose la libération de l'esclavage et la sortie d'Égypte. Le lieu est sacré, car Dieu y est présent. Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant que l'énonciation du Nom, porteur d'un indicible mystère, ait une forme surprenante. Telle est la fonction de l'expression hébraïque *Èheyèh ashèr èheyèh.*

Cet énoncé, dont la Bible n'offre "aucun exemple d'une construction parallèle[7]", est traduit en français de plusieurs façons, car l'hébreu ne connaît pas, comme nous, le temps présent, ni la succession linéaire passé, présent et futur. Il connaît l'*accompli* et l'*inaccompli*[8]. *Èheyèh* est la première personne du singulier du verbe être-exister à l'inaccompli, temps qui désigne une action qui se continue. Le vrai sens de l'expression hébraïque serait donc "*J'existe* vraiment pour vous, avec vous ; cela va se voir, *je serai là*, je me manifesterai en votre faveur". On s'explique dès lors que la Traduction œcuménique de la Bible (TOB) ait judicieusement proposé : *Je suis qui je serai.*

Cet énoncé répétitif, assez énigmatique, exprime une distance: Dieu affirme à la fois la transcendance de son mystère et sa liberté souveraine — nul ne peut prétendre le pénétrer ni mettre la main sur lui, il reste le maître du moment de sa révélation —, et il se présente simultanément comme un Dieu personnel qui se tient activement au-

7. B. N. WAMBACQ, p. 324.

8. Voir D. de La MAISONNEUVE, *L'hébreu hébraïque par les textes,* volume 1, Desclée 1988, p. 164-170 et C. PERROT, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens,* Desclée, 1997, p. 243.

près du peuple avec lequel il demeure. En définitive, ses actes manifesteront sa Présence et révéleront qui il est.

Quelle que soit la traduction adoptée[9], l'interprétation ici proposée est couramment admise depuis plusieurs décennies. "Yahvé avait lié son nom à la libre manifestation de sa propre révélation historique", écrivait G. von Rad il y a quarante ans[10]. Pour A.-M. Besnard, "avant toutes choses, Yahvé est le nom d'une Personne qui saura expliquer elle-même, par ses actes, ce que son nom veut dire, à quiconque d'abord croira en elle sur la route qu'elle lui ouvre vers le pays qu'elle lui destine[11]". B.N. Wambacq, quant à lui, perçoit dans la réponse de Dieu l'expression d'un délai : "Yahvé est, existe. Il en donnera la preuve, mais pas à l'instant. Pour le moment Il refuse d'indiquer "comment" Il interviendra. Il faut s'en remettre à Lui. C'est un appel à la foi et à la confiance. [...] La révélation n'est pas totale. Elle n'est pas la vision ; elle en appelle à la foi. Elle n'oblige pas celui qui est présent d'y adhérer. Dieu, même quand Il se révèle, reste le Dieu mystérieux, le Dieu incompréhensible[12]".

Moïse demande à Dieu son Nom, afin de pouvoir entraîner son peuple, et Dieu le lui confie comme un mystère non à posséder mais à découvrir. Pour cela, il lui promet sa présence et requiert sa foi. Le mystère porté par le Nom, Moïse le découvrira au long de l'exode, progressivement, comme l'a si bien compris Grégoire de Nysse. Un jour, il se trouvera enveloppé de la Gloire, fulgurance de l'Être de Dieu, durant quarante jours et quarante nuits (Ex 24, 12-18). Alors, ce ne sera plus un buisson qui flamboiera, mais une montagne, non dans le silence, laissant résonner l'écho lointain d'un peuple opprimé, mais en présence de ce même peuple désormais sauvé et pouvant accomplir son "service" (Ex 3, 12) [13]. Enfin surviendra le temps de l'extrême révélation, rapportée par la tradition sacerdotale : prononçant lui-même son Nom, le "Dieu de tendresse et de pitié" passera devant

---

10 *Je suis qui je suis, Je serai qui je serai, ou Je suis qui je serai* (TOB), voire *Je suis celui qui est* proposée par la Bible de Jérusalem ; c'était déjà l'option de la Bible grecque des Septante, dont la traduction eut un retentissement considérable dans la théologie médiévale latine, aboutissant à une conception métaphysique de Dieu, conçu comme l'*Être en tant qu'être*. Cf. von Rad, *Théologie de l'A.T.* I, Labor et Fides, 1963, p. 164 ; original allemand de 1957.

11 *Le mystère du Nom*. éd. du Cerf, 1962, p. 42-43.

12 P 336.

13 Lire l'évocation proposée par A. Néher dans *Moïse et la vocation juive*, éd. du Seuil, 1956, p.114.

Moïse, blotti au creux du rocher. Alors, oui, il verra Dieu, mais “de dos” (Ex 33,16 - 34, 9).

Le Nom fait homme

Pour faire connaître son Nom au croyant, pour l'épeler en se découvrant progressivement à lui, Dieu l'invite à marcher avec lui dans la foi et la justice, car il se trouve là où l'homme est opprimé, exilé, menacé, que ce soit dans son existence physique ou spirituelle. Moïse n'a pas manqué le rendez-vous de Dieu qui voulait le “détourner” de sa désespérance, parce qu'il s'était laissé blesser par la souffrance de ses frères vers lesquels il va maintenant revenir. Étonnante attitude de Dieu ! À qui lui demande son Nom, il répond en donnant son adresse : “Tiens-toi au lieu de ma présence, là où des enfants, des hommes et des femmes se trouvent déchirés comme par des épines, alors tu seras près de moi et je me ferai connaître à toi”.

Jésus ne dira ni ne vivra autre chose. Pour s'en convaincre, qu'on se reporte à la parabole du jugement dernier (Mt 25, 35-40) et à l'enseignement de sa vie. La raison en est simple : tout son être —donc aussi sa vie, sa mort et sa résurrection —, expriment en humanité le mystère de Dieu dont il est le Nom en personne. Il est “Je suis”[14]! C'est ce qu'a admirablement exprimé le grand théologien Y. Congar, en paraphrasant le “Je serai qui je serai”, prononcé par Dieu :

> “Je serai qui je serai, vous le verrez à mes actes. Finalement en la plénitude des temps, au terme de tant de venues dont aucune n'était totale et définitive, je serai celui qui viendrai à vous en personne, qui habiterai au milieu de vous, corporellement ; je serai toujours avec vous ; je serai personnellement votre Pâque, je serai moi-même Passage de la Mer Rouge, je serai votre Manne, vrai Pain de vie, vrai Serpent élevé dans le désert, vrai Libérateur, vraie rançon de vos péchés, je serai moi-même l'alliance de mon peuple.
>
> JE SERAI JÉSUS CHRIST”[15].

Bernard REY

Dominicain, Lille

14 Jn 8, 24.28.58; 13, 19; 17, 6; voir A.-M. Besnard, p. 177.
15 *Jésus Christ* (foi vivante), 1965, p. 33.

Michel BARLOW

Position 1

DIEU EST-IL MISOGYNE ?

En régime chrétien, est-il indifférent d'être homme ou femme - ou au contraire, y-a-t-il un privilège religieux de la masculinité. Logiquement on devrait ajouter : ... "ou de la féminité" ; mais on a quelque réticence à le faire, tant cette hypothèse semble *a priori* peu probable compte tenu du poids des préjugés et des conditionnements culturels !

Dans un premier temps, en une sorte de *brain storming,* essayons de noter tous les éléments de réponse qui viennent spontanément à l'esprit ; puis, en critiquant cette première manne, nous en viendrons à poser le problème de façon plus précise ; peut-être même à trouver une méthode d'approche plus adaptée.

Pour qui feuillette le livre d'images de la religion judéo-chrétienne, la réponse à la question posée paraît évidente : toute la Bible, Ancien et Nouveau Testament, semble proclamer la supériorité religieuse de l'homme. Il semble même que tout le donné religieux judéo-chrétien est de nature masculine :

- après que l'Ancienne Alliance eut présenté Dieu comme le Seigneur, le Maître de toute la terre, - *Adonaï,* - Jésus nous révèle en Dieu un Père plein de tendresse — mais qui n'en est pas moins présenté ainsi sous le symbole de la virilité ;

- le signe de l'Alliance avec Abraham est la circoncision et semble donc réserver celle-ci aux sujets mâles. Même si, par la suite, les prophètes spiritualisent le signe, la symbolique en demeure hautement phallique : "ôtez le prépuce de votre cœur !" (Jr 4,4); "leur oreille est incirconcise" (Jr 6,10) ; "Moïse parle de ses lèvres incirconcises" (Ex 6,12), etc. ;

- on pourrait aussi tirer argument du fait que le Verbe s'incarne en l'*homme* Jésus — et saint Paul appliquera au Christ l'image de l'*Époux* qui avait été l'apanage de Yahwé. Par exemple, *Is* 54,5 ("Celui qui t'a faite (toi Israël), c'est ton *époux*, le Seigneur tout puissant...") a un écho en Ep 5,25 : "Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église".

Cet inventaire à la Prévert de la misogynie biblique mériterait toutefois d'être nuancé :

- l'image biblique de Dieu n'est pas si uniment virile qu'il paraît, si l'on songe par exemple à tout ce qui est dit de la *miséricorde* de Dieu (littéralement le mouvement de ses *entrailles*, au sens de sein maternel). Ainsi, en *Jr* 31,20, "les *entrailles* de Dieu s'émeuvent pour Ephräim, pour lui déborde sa tendresse" ; en Is 49,15, "Dieu aime son peuple d'un amour maternel" ;

- en parallèle avec le symbole éminemment viril de la circoncision pour figurer l'Alliance, on peut évoquer la présence divine à son peuple pendant l'Exode, la nuée *(shekkina)* qui apparaît un symbole féminin... Et qui se féminise encore, si l'on ose dire, en étant

relayée par la Sagesse, compagne et gardienne des fidèles (voir par ex. Pr 2,10-11) ;

- quant à Jésus, s'il se comporte virilement en chassant les marchands du Temple ou en guerroyant avec les Pharisiens, il a des traits maternels dans sa miséricorde pour les petits, les pauvres, les malades, et dans son accueil affectueux des enfants.

Que faut-il conclure de tout cela ? D'abord que la cause n'est pas entendue : qu'à un examen plus approfondi, le message biblique est loin d'être aussi machiste et misogyne qu'il paraît. Et cela peut nous amener à reposer le problème à frais nouveaux, mais aussi à ébaucher une méthode d'approche. Ce qu'on vient de dire de Jésus nous invite à affiner notre analyse : il ne s'agit pas seulement de raisonner en terme d'opposition homme-femme, anatomiquement repérables dans leur distinction ; mais en terme de *polarité* : il y a du féminin dans l'homme le plus viril et il y a du masculin dans la femme la plus féminine. Du coup, le problème ne serait pas de repérer si l'homme anatomique a un privilège religieux ou si, au contraire, c'est la femme qui a la primauté du point de vue religieux ; mais de rechercher quelle est la place de "l'archétype religieux masculin" et de "l'archétype religieux féminin", comme dit Evdokimov[1] dans la construction de la vie religieuse. Pour lui, Marie et Jean-Baptiste peuvent être les icônes de ces deux dimensions religieuses de toute croyante et de tout croyant. Le pôle religieux masculin serait de l'ordre du témoignage, du prophétisme ; le pôle religieux féminin serait de l'ordre de la charité et de la contemplation. Par là même, le sujet de notre réflexion se trouve déplacé, il ne s'agit plus, comme pour les disciples sur le chemin de Jérusalem, de savoir "qui est le plus grand" (Lc 9,46), de l'homme ou de la femme ; mais pour chacun, qu'il soit homme ou femme, d'équilibrer en lui les tensions opposées de sa féminité religieuse et de sa virilité religieuse. Cette nouvelle façon de poser le problème suggère une méthode d'approche théologique dont elle semble la symbolisation : de même que les pôles féminins et masculins sont à percevoir dans leur tension et dans la synthèse féconde qu'ils réalisent en termes de couple ou de personnalité équilibrée ; de même on peut penser qu'il n'est d'approche théologique sérieuse que celle qui s'efforce d'articuler toutes les données du Christianisme : Création - Incarnation - Rédemption ; Foi - Espérance - Charité ; Père - Fils - Esprit.

Appliquons cette méthode d'approche à la lecture de quelques versets bibliques qui paraissent donner une réponse au problème posé.

Examinons d'abord les récits de Création pour nous demander si l'on y trouve argument au profit d'une primauté religieuse masculine. C'est souvent, semble-t-il, dans les premiers chapitres de la Genèse que prend origine le machisme religieux. La femme serait inférieure à l'homme parce que créée après lui, à partir de lui, pour être "pour lui une aide qui lui soit assortie" ; c'est elle qui occasionne la première faute, etc. Tout cela fait partie du patrimoine culturel commun de l'Occident et malheureusement, bien des croyants incultes croient que ces mythes empruntés aux civilisations voisines d'Israël sont des dogmes dont on n'a pas le droit de douter sous peine d'aller en enfer ! Il faut un peu plus de culture religieuse pour repérer tout d'abord qu'il n'y a pas *un* mais *deux* récits de création au début de la Genèse, et que le premier, de source sacerdotale, présente

1 Paul EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, (Théophanie), Desclée de Bourwer.

les choses sous un tout autre jour et avec une tout autre théologie que le second. Si nous préférons prendre ce premier récit comme référence, ce n'est pas seulement parce qu'il est moins empêtré de représentations imaginaires et plus directement théologique que le second, mais c'est aussi parce qu'il est beaucoup plus conforme à l'idée évangélique du Dieu Père. N'importe quel père sait bien que le meilleur moyen de donner à un enfant une irrépressible envie de quelque chose, c'est de le lui interdire sous peine de châtiment ! Ainsi, en Genèse 2,17, c'est un Dieu gendarme plutôt qu'un Dieu père qui interdit l'usage de l'arbre. Et de même, c'est un père Noël plutôt qu'un père, que ce Yahwé qui fait défiler devant l'homme toutes les merveilles qu'il a fabriquées pour "voir comment il les appellerait".

Au contraire, le premier récit est davantage un acte de foi ; il en a la jubilante sobriété, et Dieu y apparaît vraiment comme un Père — non seulement un géniteur qui donne vie — un Père qui souhaite la croissance et l'épanouissement de son enfant. Bref, on utilisera ce premier récit de la Création comme grille de lecture du second ou comme crible pour distinguer le message proprement religieux de l'habillage mythique. Or, que dit ce premier récit par rapport à notre sujet ? "Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa" (Gn 1,27). Logiquement, il faut en conclure que le Dieu créateur crée l'homme créateur à sa mesure. C'est donc dans ses réalisations artistiques, techniques, scientifiques, sociales, politiques que l'homme est icône de Dieu. Cet humain humano-divin, par ailleurs, est d'emblée homme et femme, et donc est affirmée ainsi une foncière égalité entre les sexes. De plus, si c'est homme et femme qui sont à l'image de Dieu, cela signifie, on l'a vu, qu'il y a en Dieu (analogiquement, bien sûr) du masculin et du féminin. Dieu est Père et Mère. De plus (toujours en référence aux polarités masculines et féminines de chaque individu, quel que soit son sexe biologique), dire qu'homme et femme sont à l'image de Dieu ne signifie évidemment pas que c'est le couple et non l'individu qui est à l'image de Dieu — et tant pis pour les célibataires, même s'il le sont "à cause du Royaume des cieux" (Mt 19,12) ! Cela peut signifier cela pour un couple qui se veut "église domestique", selon l'expression de *Lumen Gentium* reprise par Jean Paul II. Mais, même dans ce cas de figure, chacun des époux n'est pas dispensé de la tâche commune à tous les humains, qui est d'équilibrer par un exercice concret de la vertu de foi ou de charité ce qu'il peut y avoir d'exagérément ou d'exclusivement viril ou féminin dans son comportement. C'est peut-être cela, la vocation de créature de tout humain, s'il veut épanouir en lui la ressemblance avec son Créateur. Bref, au point où l'on en est de notre raisonnement, le masculin en tant que polarité du caractère n'est pas neutre mais incomplet, il a besoin d'être enrichi par le pôle féminin et c'est en ce sens qu'il faut parler de *complémentarité*.

Examinons maintenant quelques aspects de l'Incarnation pour nous demander si l'on peut y trouver l'affirmation d'une primauté religieuse masculine. On a déjà vu qu'on ne peut guère tirer argument du fait que le Verbe de Dieu s'incarne dans un homme plutôt que dans une femme — et qui plus est dans une civilisation passablement misogyne. On a souvent observé en effet que Jésus tranche sur son époque par le respect, l'estime qu'Il manifeste à l'égard des femmes considérées à l'égal des hommes : il ne craint pas de les fréquenter (voir par exemple son entretien avec la Cananéenne, Jn 4,27). Dans l'épisode de

la femme adultère (Jn 8), il n'hésite pas à aller à contre-courant d'une justice sexiste (il faut être deux pour commettre un adultère !). Certaines femmes le suivent dans son périple, à l'égal des douze (Lc 8,1-3) et Marie-Madeleine sera le premier témoin de sa Résurrection, la première chargée de mission en son nom (Jn 20). Si l'homme est créé à l'image de Dieu, on peut supposer que le Christ en s'incarnant réalise une humanité pleinement épanouie, une parfaite image du Père dont il parle avec une étonnante familiarité, Il est l'homme nouveau (Ep 2,15) ; le nouvel Adam (1 Co 15,45). Il faut donc faire l'hypothèse :

- qu'en tant qu'homme réel à part entière (quoi qu'en disaient les Docètes), il a une sexualité, puisque celle-ci est un constituant essentiel de la personne humaine ;

- qu'en tant qu'homme réel et à part entière, il lui faut, comme tout homme, articuler en lui le pôle masculin et le pôle féminin de sa personnalité. On a déjà mentionné certains de ces aspects masculins et féminins en lui. On voit mieux maintenant en quoi ils sont en quelque sorte commandés par la logique de l'Incarnation, ou plutôt par l'articulation entre l'Incarnation et la Création. Ainsi, lorsque en Marc 9, 33-35, Jésus invite ses disciples à abandonner leur souci de préséance pour se mettre à la dernière place (parole éminemment prophétique et d'exigence non moins virile que les proclamations de Jean-Baptiste), il illustre son propos en mettant un enfant au milieu d'eux. Marc est le seul à signaler que Jésus embrasse le petit, probablement effrayé de se sentir le point de mire de tous ces graves personnages. Dans ce petit geste, (si bien adapté aux circonstances et à l'état d'esprit du prochain ici le plus proche), il y a quelque chose du génie féminin.

Examinons enfin l'affirmation de la Rédemption pour nous demander si l'on peut y trouver argument au profit d'une primauté religieuse masculine. Plus précisément, examinons un texte où apparaît l'aboutissement eschatologique de la Rédemption. Ce choix devrait nous permettre en quelque sorte de voir les choses comme grossies à la loupe : qu'est-ce que Jésus nous dit de la Résurrection, au regard de la sexualité ? Le texte le plus net est sa réponse à la casuistique sadducéenne à propos de la femme aux sept maris : "Lorsqu'on ressuscite d'entre les morts, on ne prend ni femme, ni mari, mais on est, comme des anges dans les cieux" (Mc 12,25).

Pour comprendre la parole du Christ, il conviendrait de repérer ce qu'il entend exactement par "prendre femme" et par "ange" et par ailleurs, ne pas oublier à qui il s'adresse quand Il tient ce propos :

- les Sadducéens, comme on le sait, ne croient pas à la Résurrection, à la différence des Pharisiens (Mt 22,23) et le but de leurs questions est de montrer l'absurdité de cette notion — mais sans sortir de leur propre logique, c'est-à-dire en l'envisageant comme le prolongement à l'identique de la vie terrestre. La réponse de Jésus est d'abord une façon de leur signifier qu'il n'en est rien. Pour lui, après la Résurrection "on est comme des anges dans les cieux" ;

- Jésus ne remet pas fondamentalement en question l'angélologie traditionnelle de l'Ancien Testament (en Job par exemple, on voit des anges "dans la cour céleste de Dieu"). En Matthieu 18,10, Jésus se fait même plus précis : "Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits, car je vous le dis, leurs anges aux cieux voient constamment la face de mon Père". Dans le contexte cela désigne moins la vision béa-

tifique que la familiarité, la réalité de la rencontre avec Dieu. En somme, comme le dit saint Paul, la Résurrection signifie qu'on ne voit plus "comme dans un miroir et en énigme", mais "face à face : on connaîtra Dieu comme on en est connu" (1 Co 13,12). Il n'est donc pas question dans cette situation de "prendre femme" — ce que Jésus expliquait en Matthieu 19, 5 en citant le second récit de la Création (Gn 2,24) — ce qui prouve bien que ce texte est exploitable : "L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair" ;

- on pourrait donc comprendre ainsi ce "ne pas prendre femme" : dans l'état de ressuscité, on n'aura plus à quitter quoi ou qui que ce soit. Une fois ressuscités, nos relations se feront transparentes, on sera pleinement réconciliés en Dieu ; la sexualité ne sera pas abolie mais transcendée par la rencontre de Dieu, comme le fer qui devient feu dans le feu de la forge. Cette transfiguration qui assume en plénitude semble plus conforme à une articulation authentique entre la Rédemption, la Création et l'Incarnation : dans ces dernières, la sexualité était pleinement assumée dans sa bipolarité structurelle. Ici, elle est non pas niée, mais transcendée, c'est-à-dire que la masculinité comme la féminité n'est pas niée, ne devient pas neutre, mais conserve sa valeur de complémentarité.

En conclusion de ce parcours, on peut poser quelques balises :

- non, Dieu n'est pas misogyne ; non, la complémentarité homme et femme ne saurait signifier une quelconque infériorité religieuse de la femme. Précisément parce que la prétendue supériorité religieuse masculine est une usurpation, tant du point de vue anthropologique que religieux ;

- après avoir évoqué quelques poncifs religieux machistes et découvert qu'il ne sont que des poncifs, la réalité religieuse et notamment biblique étant beaucoup plus nuancée, on a été amené à découvrir une vision plus fine de la sexualité humaine en termes de bipolarité à l'intérieur de chaque individu, quel que soit son sexe anatomique. Du même coup, on découvre le paradoxe des morales sexuelles les plus rigoureuses : prétendre limiter l'exercice de la sexualité aux seules fins de la procréation (comme le discours catholique l'a affirmé jusqu'au xx[e] siècle), c'est, en fait, ramener l'homme à l'animalité sous prétexte de l'élever vers Dieu. C'est au sens propre du terme qu'ici "qui veut faire l'ange fait la bête" ;

- ensuite, en analysant la sexualité humaine telle qu'on la définit, sous le triple regard de la Création, de l'Incarnation et de la Rédemption, nous avons acquis la conviction qu'il n'y a pas, ni ne peut y avoir de supériorité religieuse masculine : telle n'est pas la volonté du Créateur ; telle n'est pas l'humanité de Jésus, le Verbe incarné ; telle n'est pas le terme de la Rédemption attendue. Le masculin n'est que la moitié de l'humanité et une moitié qui passe entre les humains, hommes et femmes ; mais aussi qui passe à l'intérieur de chacun d'eux. La complémentarité du masculin et du féminin n'est donc pas d'abord le problème du couple, mais celui de la construction de la personne sous le regard de Dieu. Dire la bipolarité humaine, dire la Création, dire l'Incarnation, dire la Rédemption, c'est donc avant tout dire que l'humain est fondamentalement relation et jusqu'à l'intérieur de lui-même — et c'est une des lectures possibles du récit de la faute originelle. Le fruit de l'arbre de la connaissance dont l'homme ne doit pas manger (Gn 2, 17) le ferait mourir, non pas physiquement, mais religieusement : il serait comme un

dieu (Gn 3, 5), n'aurait plus besoin de Dieu, et du même coup, n'aurait plus en lui la vie de Dieu. Il connaîtrait cette mort plus mortelle que la mort que constitue la rupture de relation avec Dieu. Et ce serait une façon analogue de se faire Dieu et de se condamner à mourir, que de refuser la relation avec autrui et avec soi-même que constitue la bipolarité sexuelle.

Michel BARLOW

André FOL

Position 2

RÉACTION À DEUX INSTRUCTIONS ROMAINES

Dans le courant de l'automne, dans un délai assez rapproché, deux instructions romaines ont été portées à la connaissance du public. Elles ont suscité passablement de réactions. En voici une de plus, de la part d'un prêtre ordonné en 1968 et dont le ministère s'est déroulé essentiellement dans la formation d'adultes, la sensibilisation à la solidarité et l'aumônerie de prison ; depuis un vingtaine d'années, également inséré dans une communauté ecclésiale de base (CEB).

I

"Instruction sur les synodes diocésains"[1]

Après un préambule largement ouvert rappelant la notion de l'Église-Peuple de Dieu au service de laquelle s'inscrit l'autorité hiérarchique comme service, la finalité du synode est clairement définie comme devant apporter son concours à l'évêque dans l'exercice de son rôle de guide de la communauté chrétienne. Le Synode est établi pour être "organe" de l'épiscopat ; ce dernier en contrôle entièrement le fonctionnement : convocation, questions à l'ordre du jour, présidence des sessions, signature des décrets et publications. Si les participants s'expriment, ce n'est qu'en "donnant leur avis ou "vote" ; ce vote est dit "consultatif" pour signifier que l'évêque est libre d'accueillir ou non les options manifestées par les membres du synode" (15-16). À l'évêque, la tâche de "tout examiner et de retenir ce qui est bon"; dans la liste des membres qu'il doit désigner il est invité a inclure des "fidèles qui se distinguent par la science, la compétence et le prestige" (29). Il a en tout temps le droit et le devoir de renvoyer, par décret, tout membre qui s'écarte de la doctrine ou qui refuse son autorité (32). Par ailleurs il reste libre de la suite à donner à l'issue des votes, même si ces derniers font apparaître un avis communément admis par l'assemblée.

Reconnaissons-le, le document fait preuve d'une loyauté louable en demandant que l'on évite "de créer chez les personnes consultées une attente injustifée quant à l'acceptation effective de leurs propositions (48)." Voilà donc les participants au clair. D'où ma question : Combien seront-ils à investir leur temps et leur réflexion pour venir s'asseoir sous un tel "arbre à palabres" ? Je pense aux laïcs d'abord, habitués souvent à prendre des décisions professionnelles ou politiques. Mais je pense également aux prêtres... et même aux évêques qui se voient refuser la possibilité de mettre à l'ordre du jour des thèses ou positions qui ne "concordent pas" avec la doctrine de l'Église ou du Magistère pon-

1 *Osservatore Romano* du 9 juillet 1997, repris dans la *Documentation catholique* du 19 octobre.

tifical. En serait-ce une illustration ? Le 30 novembre dernier, l'évêque de notre diocèse, Mgr Grab, convoquait une Assemblée diocésaine en prenant soin de préciser : "Sans être un synode au sens canonique du terme, elle permettra de *faire route ensemble* [2], jusqu'en l'an 2000." La pratique du "synode" serait-elle devenue à ce point périlleuse que l'on soit obligé de n'utiliser ce mot qu'en traduction ?

II

"Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres[3]

Rappelons quelques points saillants de ce second document. La première partie consiste en une réaffirmation de la doctrine conciliaire ; avec une insistance particulière sur la différence, même si l'on rappelle la réciprocité et la complémentarité entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel.

La seconde partie de l'Instruction en vient aux dispositions pratiques. Les auteurs commencent par rappeler "la nécessité d'une terminologie appropriée", précisant qu'il n'est pas "licite de faire prendre à des fidèles non-ordonnés la dénomination de "pasteur": d'"aumônier", de "chapelain", de "coordinateur", de "modérateur" ou autre dénomination qui, quoi qu'il en soit, pourraient confondre leur rôle avec celui du pasteur, qui est uniquement l'évêque et le prêtre" (p. 19). Une note renforce encore ce propos en demandant d'inclure, dans l'énumération qui précède, toute expression qui pourrait "signifier un rôle directif de conduite". On est en droit de s'interroger : les signataires du document ont-il le droit de rayer du vocabulaire tant de termes qui ne sont en rien des "appellations ecclésialement contrôlées" et qui appartiennent au langage le plus habituel ? Refuser l'usage de tant de mots, n'est-ce pas condamner, en fait, l'exercice de toute responsabilité dans l'animation pastorale ?

Les chapitres suivants, relatifs au ministère de la Parole et à celui de l'homélie sont l'occasion, pour les rédacteurs, de préciser les limites de l'expression "*admitti possunt* " qui ne saurait jamais être comprise comme un droit ou une faculté. Dans le chapitre 4 concernant "Le curé et la paroisse", on ne peut lire sans un malaise certain l'invitation de "profiter des services de prêtres encore valides" rappelant que "l'âge de soixante-quinze ans n'est pas un motif suffisant pour obliger l'évêque à accepter une démission". Plus surprenante encore l'affirmation selon laquelle les Conseils pastoraux et paroissiaux (tant au niveau diocésain que paroissial, fût-ce dans les affaires économiques) et "dont font partie des fidèles non ordonnés jouissent uniquement de voix consultative et ne peuvent en aucune façon devenir des organismes délibératifs".

Le même souci d'éviter la confusion entre le rôle du ministre ordonné et la place confiée aux laïcs apparaît dans l'article 6, à propos des célébrations liturgiques : "C'est aussi un grave abus de permettre à un fidèle non-ordonné d'exercer de fait "une quasi "présidence" de l'eucharistie, en ne laissant au prêtre que le minimum nécessaire pour en garantir la validité". Il ne faut pas considérer comme allant de soi les célébrations dominicales en l'absence de prêtre alors qu'elles ne sont que "solu-

2 Ndr : c'est moi qui souligne.
3 15 août 1997, reproduction offset de la *Polyglotte vaticane* paru aux Editions Pierre Téqui.

tions temporaires" précise-t-on à l'article 7. Dans le même sens, l'article 8 sur "Le ministre extraordinaire de la sainte Communion" rappelle que la charge de distribuer la communion ne peut être que "supplétive et extraordinaire" et que l'invocation du critère de la "nombreuse participation" doit être utilisée avec mesure. Les autres articles concernant l'apostolat des malades, l'assistance aux mariages, le ministre du baptême et la célébration des funérailles mettent en garde contre une confusion entre le ministre ordinaire toujours ordonné et les possibilités de déléguer des fidèles à titre exceptionnel et pour des "motifs suffisants" qui seraient moins nombreux que certains semblent le prétendre. Un dernier article concerne la formation ; si l'on continue à parler de "suppléance" au sujet des laïcs, on rappelle utilement, me semble-t-il, la nécessité pour eux d'une formation adéquate. La suite de l'article est plus sujette à caution : elle demande que les Séminaires soient réservés exclusivement à l'usage des seuls candidats au sacerdoce.

Dans sa conclusion, le document précise : "Il faut faire comprendre que ces précisions et distinctions ne naissent pas de la préoccupation de défendre des privilèges cléricaux (...)". Puisqu'on nous le dit...

Motivations d'une telle instruction

Le document a-t-il comme préoccupation de décentrer les laïcs de l'engagement cultuel, pour les envoyer dans les différents lieux où leur témoignage doit s'exercer : la vie de tous les jours et ses multiples sollicitations ? L'intention serait louable car il est vrai que les tâches pastorales peuvent être, pour eux, dévoreuses de temps et consommatrices de disponibilité ; rappeler la force centrifuge qui doit habiter une communauté chrétienne ne serait donc pas sans utilité. Mais ce n'est pas l'impression que je garde de l'Instruction après une lecture attentive. J'en veux pour preuve le fait que le mot "sacré" est employé à 33 reprises, essentiellement dans les expressions "ministre sacré" (14 fois), "ministère sacré" (9 fois), "pasteur sacré" (3 fois). C'est donc bien sur la "sacralité" du ministère ordonné que le texte veut insister.

Dans son avant-propos, le document précise que le but "est simplement de fournir une réponse claire et autorisée aux pressantes et nombreuses demandes parvenues à nos Dicastères (...)". Plus loin il parle des "remèdes qui conviennent pour faire face aux abus signalés (...)". Ainsi, ce texte serait une réponse à des demandes de renseignements ainsi qu'une réaction à des plaintes. On peut faire crédit à l'une et à l'autre de ces motivations. Dans une lettre envoyée à l'évêque de Bâle, des femmes de ce diocèse n'ont-elles pas écrit que "tous les croyants forment un grand clergé" ? Par ailleurs, ma fréquentation des CEB au niveau européen m'a fait rencontrer certaines pratiques eucharistiques qui laissent pour le moins songeur. Quelle est l'ampleur de ces excès ? Sont-ils "rarissimes" comme l'exprimait Mgr Lehmann, président de la Conférence épiscopale allemande dans le Journal *La Croix*[4] ? Si c'est le cas, et je suis prêt à le croire, pourquoi une si forte réaction ?

Il faut reconnaître que la place du prêtre dans certaines communautés fait apparaître un dilemme. Si celle-ci doit être le lieu où la Parole est non seulement entendue mais partagée, et où les responsabilités sont réparties selon les charismes de chaque membre, la présidence de l'eu-

4 22 novembre 1997.

charistie par un ministre ordonné n'en demeure pas moins décisive ; elle signifie que ce n'est pas le groupe qui se donne le mémorial du repas du Seigneur, mais qu'il y est appelé par le ministère d'un frère qui a reçu l'imposition des mains d'un évêque, ce qui relie symboliquement la célébration à celle des autres communautés. En laissant le plus de place possible à la participation des membres, j'ai pu ressentir le risque, pour le prêtre, d'être cantonné dans le domaine rituel. Pourtant, je suis persuadé qu'au bout du compte le ministère presbytéral se trouve allégé d'un poids plus culturel et psychologique que véritablement inhérent à son exercice.

Une instruction de poids ?

Signée par 8 préfets et 8 secrétaires de Congrégation et approuvée *"in forma specifica"* par le Pape, l'Instruction est chargée d'un poids inusité. Cela exprime-t-il une force pour autant ? Bernard Sesboüé en doute. "Peut-être cette accumulation de références juridiques et d'appels à l'obéissance est-elle aussi le signe d'une grande faiblesse et d'une sorte de déchirure entre la Curie et le corps épiscopal"[5], dit-il en faisant part de sa préoccupation face à l'extension de l'importance de la Curie et en exprimant également son "immense tristesse" devant le manque de lucidité manifesté par les instances romaines dans cette Instruction. De son côté, devant le nombre de signataires, Mgr Gilson[6], s'interroge en prenant en considération les Dicastères qui ne se sont pas associés à cette démarche... De toute façon, ce document a, dès sa parution, contraint de nombreux évêques à se lancer dans une herméneutique plus subtile que convaincante, leur permettant d'affirmer que ce texte ne changeait rien dans la pratique de leur diocèse. À propos du Séminaire de Lucerne où cohabitent séminaristes et théologiens laïcs hommes et femmes, Mgr Grab (qui peut difficilement être taxé de frondeur) déclarait récemment dans une conférence de presse : "L'idée que des prêtres ne pourraient être formés dans l'esprit de l'Église qu'en fermant la porte (des séminaires) à clef et de faire en sorte que personne d'autre n'entre dans la maison est une chose qui n'effleure ni les instances romaines ni aucune conférence épiscopale au monde". D'autres prélats ont pris des positions assez critiques. Ainsi Mgr Farine, évêque auxiliaire à Genève, qui s'est associé à son Conseil pastoral pour dénoncer cette Instruction reçue comme "un éteignoir", qui "distille" la méfiance et fait preuve d'un "manque évident de respect" à l'égard des laïcs et du ministère qui leur vient du baptême ; "manque de respect pour les prêtres que ceffe instruction condamne à exercer un pouvoir sacré" ; manque de respect enfin à l'égard des évêques qui partagent leur responsabilité avec leurs Conseils, composés de laïcs, de prêtres et de religieux.

III

Et si ces deux Instructions révélaient une crise de croissance ?

Il y a de nombreuses années déjà, l'actuel directeur de la revue *Lumière & Vie* m'avait donné une clé de lecture des documents romains que je n'ai pas oubliée: lorsque Rome éprouve le besoin de "bétonner" un secteur, c'est précisément parce

---

5 Interview publiée dans la revue *Il Regno-attualità* repris par la revue *Choisir* de février 1998.
6 Réflexion dans la *Documentation catholique* du 1er février 1998.

que le terrain entre en mouvement ; il importe donc d'accorder toute son attention au domaine concerné.

Dans le collimateur des deux documents, on peut apercevoir le risque que les laïcs étendent leur influence dans des domaines où le pouvoir reposait entre les mains du clergé. Pourquoi cette aspiration à une nouvelle répartition du pouvoir, sinon parce qu'un partage du savoir s'est largement amorcé ? Le nombre de laïcs ayant acquis une formation théologique a connu, ces dernières années, une progression considérable. Les prêtres qui ont mis leur vie au service de l'annonce de la Bonne Nouvelle vont-ils regretter que certains de leurs auditeurs les aient pris au mot en se rendant eux-mêmes à la source et y aient puisé l'envie de partager leurs découvertes ?

Notons que la seconde Instruction n'adresse pas de mise en garde contre une place excessive que prendraient les laïcs dans l'administration du sacrement de la réconciliation ; c'est le signe qu'en la matière, l'offre suffit à répondre à la demande. Il n'en est pas de même pour l'eucharistie et le partage de la Parole ; l'intérêt des laïcs ne parvient pas à se satisfaire du "jeûne" auquel la raréfaction des prêtres risque de les contraindre. N'y a-t-il pas là une excellente nouvelle ? C'est elle qui m'importe. Si des communautés répondent à ce vrai besoin d'une façon tâtonnante, à qui la faute ? Mon compatriote, le clown Grock, s'était acquis une part de sa célébrité en fixant toute son attention sur un tabouret et en cherchant comment faire pour en rapprocher le piano. Dans notre Église, va-t-on encore longtemps compter sur la prière pour les vocations, miser sur les riches moissons sacerdotales qui mûrissent au loin, et demander que les prêtres en activité restent en fonction jusqu'à ce que mort s'ensuive ? Voilà une attitude qui serait plus frileuse que traditionnelle. Je rappelle le propos d'Edward Schillebeeckx : "Selon la conception de l'Église ancienne un "manque de prêtres" est ecclésiologiquement impossible"[7].

Un signe prometteur m'apparaît également dans la réaction des évêques qui s'étonnent ouvertement de n'avoir pas été consultés, d'avoir appris l'existence de ces Instructions par voie de presse, et qui demandent aussi que les applications pratiques soient de leur ressort. Je ne rêve pas d'une Église où les instances dirigeantes ne feraient pas de faux pas ; en revanche je peux attendre de ceux qui ont la mission de présider à l'unité des Églises locales qu'ils se reconnaissent le droit à l'expression. Des documents comme ceux que l'on évoque peuvent donc, paradoxalement, aider certains évêques à retrouver l'usage de la parole.

J'avais rapporté d'un bref passage en Amérique latine un intérêt pour l'expression "agent pastoral" ; le mot "agent" n'est pas heureux en français mais il a le mérite de réunir tous ceux que rassemble une même préoccupation pastorale — hommes et femmes, religieux et séculiers, laïcs et ordonnés — sans empêcher la diversité des tâches de chacun. Le texte étudié "mis sous le signe d'une rivalité supposée entre les laïcs et les prêtres"[8], nous place dans une optique diamétralement opposée en voulant lutter contre une prétendue "aspiration indue au ministère ordonné" de la part des laïcs et en ne semblant recevoir leur ministère qu'à titre de suppléance.

Les fidèles seront-ils découragés par ces documents ? Je doute que les hommes et les femmes qui ont fait, sur le terrain,

---

7 *Le ministère dans l'Église*, Éditions du Cerf p. 115.
8 Bernard Sesboué, article cité.

l'expérience d'une véritable corresponsabilité, soient longtemps entravés par ce genre de propos. Je redoute plus la position de ceux qui ont pour pasteur des prêtres qui peinent à trouver leur identité et qui chercheront dans ces pages la réaffirmation de leur "pouvoir sacré". Les laïcs peuvent en effet voir en face d'eux se conjuguer deux peurs, situées en bas et en haut de la hiérarchie. Je crois que le Père Sesbouë[9] a raison lorsqu'il dit : "Il est paradoxal que sous un pontificat mis le premier jour sous le signe du "N'ayez pas peur !", une Instruction paraisse qui soit manifestement marquée par la peur."

André FOL

9 Bernard Sesbouë, article cité.

Comptes rendus

STANTON Graham, Parole d'Evangile ? **Un éclairage nouveau sur Jésus et les Évangiles.** Trad. de l'anglais par J. Prignaud (L'histoire à vif), Paris, Montréal, Ed. du Cerf, Ed. Novalis, 1997, 256 p.

Ouvrage précieux d'un spécialiste du Nouveau Testament, écrit dans un style simple et clair qui en rend la lecture non seulement aisée mais attrayante. L'intérêt ne faiblit pas à suivre cette présentation vivante des dernières recherches sur la personne de Jésus et la tradition d'où sont sortis les écrits, à travers lesquels nous pouvons l'atteindre.

Au départ, des affirmations d'authentiques spécialistes : O'Callaghan soutenant qu'un fragment d'un manuscrit retrouvé dans une des grottes de Qûmran contenait quelques mots de Mc 6,52-53 ; C. Thiede avançant que des fragments de papyrus conservé à la bibliothèque de *Magdalen College* à Oxford, connus pour reproduire quelques versets de Mt 26, dataient en fait de la moitié du Ier siècle (ceci respectivement en 1972 et 1992). C'est récemment que la grande presse s'est emparée de ces hypothèses, les présentant comme des données certaines, et certains prétendant en faire des "preuves" de la vérité de la foi chrétienne.

Gr. Stanton part de ce remue-ménage médiatique pour envisager le cas du fragment de Mc 6, puis celui de Mt 26. Il conclut que la première attribution est inexacte ; quant au papyrus de *Magdalen College*, le style de son écriture conduirait à le dater de 200 ap. J.C. environ. Mais il rapproche de ce dernier d'autres fragments de papyrus, conservés l'un à Paris, l'autre à Barcelone, et conclut qu'ils appartenaient primitivement au même livre (un *codex*, pas un rouleau), très soigné, et dont des études minutieuses donnent à penser qu'il contenait nos quatre évangiles. Conclusion d'un grand intérêt, si l'on se souvient que le premier témoin de l'un d'entre eux, celui de Jean, est un fragment de papyrus, daté de 125 environ — ce qui en tout cas met ces écrits dans une situation incomparable par rapport aux grandes œuvres classiques de l'Antiquité, dont les premiers témoins sont bien plus tardifs. De là on en vient à présenter le tableau d'ensemble des témoins, papyri ou manuscrits, de nos évangiles, et quels états des textes ils présentent, quelle confiance on peut leur faire. Cette approche peut surprendre nombre de lecteurs, car nous avons tous tendance à penser spontanément le passé en fonction de ce qui ce se fait actuellement : un auteur fait imprimer son livre, et, à part des erreurs typographiques, d'ordinaires assez minces, l'état du texte ne fait pas question : on lit ce que l'auteur a écrit. Evidemment, dans l'Antiquité et fort avant dans le Moyen-Age, en somme jusqu'à la diffusion de l'imprimerie, les choses n'étaient pas si simples*.

Un pas de plus, et voici, non plus à l'intervalle séparant les premiers témoins des textes évangélique de ceux que l'on peut lire dans nos éditions critiques actuelles, mais à celui qui s'étend des faits de la vie du Christ à la rédaction de Mt, Mc, Lc et Jn. Il s'agit donc ici des péripéties de la transmission des souvenirs sur Jésus, de

* Un peu dans la même ligne, mais concernant la totalité de la Bible, Ancien et Nouveau Testament, on se reportera avec intérêt au *Cahier Evangile 102*, "Les manuscrits de la Bible et la critique textuelle", Paris Cerf 1998.

la tradition d'abord orale, puis de sa mise par écrit qui n'a pas éliminé d'emblée la première. On passe de là aux évangiles dits "apocryphes", certains déjà connus d'autres retrouvés plus récemment, et dont parfois on a voulu faire grand cas ainsi le fameux évangile copte de Thomas, non dénué d'intérêt d'ailleurs, mais pas exactement dans le sens qu'on lui a parfois attribué.

Ce qui précède constitue une sorte de première partie de l'ouvrage ; on peut la caractériser comme portant sur les textes évangéliques et les questions s'y rapportant (témoins des *textes*, ce qu'apprend leur étude, cas des évangiles non canoniques, etc.). Le ch. VIII, procédant un peu comme une conclusion de cet ensemble, décrit le passage de l'Évangile, au sens paulinien du terme : message, annonce (orale) de la Bonne Nouvelle, à nos quatre évangiles : l'Evangile tétramorphe, pour reprendre une formule singulièrement prégnante d'Irénée de Lyon (v. 180). Car nos trois synoptiques pas plus que Jn n'ont été d'emblée ni fixés fermement au mot près ni non plus officiellement reçus ; et que tous quatre aient été réunis en un unique volume - codex, livre, et non un rouleau traditionnel qui eût été trop court pour les rassembler tous —, et que ce livre ait été si soigneusement, presque luxueusement écrit autour de l'an 200, cela donne à penser que ces textes ont déjà un statut officiel dans les Églises; aux côtés des autres ouvrages de l'Écriture Sainte qui ne pouvaient être jusque-là que ceux dits par nous "de l'Ancien Testament" ; et ceci donc, dès la seconde moitié du IIe siècle. C'est que les choses n'ont pas toujours été ce qu'elles sont maintenant : évidence bien simple, pourtant si étrangère à notre façon spontanée d'envisager le passé ! Au cours du IIe siècle, grande a été la tentation —d'ailleurs pas tout à fait disparue de nos jours : tel livre récent en témoigne... —, la tentation, donc, de réduire cette diversité parfois bien contrastée des quatre évangiles à la simplicité massive d'un récit unique : ce qu'on désigne comme une "harmonie" — ou *"diatessaron"*, selon le terme grec — recomposant l'histoire de Jésus avec des morceaux choisis tirés de chacun des quatre évangiles assemblés de telle sorte que soit abolie la pluralité des approches de l'événement et de l'affaire Jésus. Les communautés chrétiennes eurent alors le mérite de refuser cette solution pourtant si séduisante : décision de très grande portée, sans doute pas encore suffisamment prise en compte ni mesurée en ses implications par la réflexion ultérieure : "La décision de garder ensemble dans un canon à quatre évangiles Matthieu, Marc, Luc et Jean devrait provoquer aujourd'hui une réflexion théologique sérieuse" (G. Stanton, *op. laud.*, p. 139).

On passe ensuite à ce qui paraît être un autre versant de l'étude, se portant maintenant sur la personne et l'action de Jésus telles qu'en témoignent les textes susdits ; les textes, mais aussi les fouilles archéologiques menée sur le terrain, en Palestine et au Proche Orient. Là pratiquement rien sur Jésus ni ses premiers disciples, mais beaucoup, et du neuf, en Galilée, à Jérusalem, sur le monde où ils ont vécu. Contexte disons social, au sens le plus large du terme, de nos textes; sa connaissance n'est pas indifférente à leur juste appréhension, indirectement si l'on veut, mais utilement (Ch. IX).

L'auteur s'engage alors dans ce qu'il désigne lui-même comme "une lecture à contre-courant des évangiles" (p. 233, où dans sa conclusion il récapitule le plan de son exposé). Sont utilisées d'abord les traditions sur Jésus en dehors des évangiles, soit provenant de non chrétiens (Tacite, Suétone, Lucien de Samosate, Flavius Josèphe), soit celles issues des milieux chrétiens (de Paul aux écrits patristiques). Puis retour est fait aux évangiles,

témoins privilégiés qu'il s'agit d'évaluer par une critique attentive (quel est exactement leur genre littéraire : biographie ? Mais en référence à quelles règles, et avec quelle note originale propre ? — Et sur quels critères se baser pour tenter de discerner ajouts et inflexions ultérieures, dues aux communautés qui ont transmis les souvenirs sur Jésus en en vivant ?) ; l'auteur ne se fait d'ailleurs pas d'illusion sur la difficulté qu'il y a inéluctablement à manier ces critères, tant à raison de nos présupposés inconscients que des lacunes de nos connaissances de la période en cause, en Palestine : "L'histoire des recherches savantes sur le Jésus historique confirme à quel point il est aisé de reconstituer un Jésus à sa propre image... l'un des principaux pièges (étant) de donner une importance indue à un ensemble de données au détriment des autres..." (p.179).

Avec finesse et persévérance, Stanton continue de pousser son enquête : les développements ultérieurs du christianisme peuvent-ils nous apporter quelque chose dans notre quête de Jésus de Nazareth ? Qu'en est-il ainsi des coups de boutoir de Paul pour ouvrir aux païens les portes de la foi, sans les contraindre à se plier aux exigences de la Loi en matière de pureté rituelle, exigences découlant de la circoncision ? Et que penser des titres décernés à Jésus dans le culte chrétien : Seigneur Fils de Dieu ? Cet "après" a-t-il des bases dans l'"avant", et lesquelles ? Les pages suivantes (ch. XIII, XIV et XV) abordent des données fatalement embarrassantes pour les premières communautés. Discutant avec les juifs (cf. le *Dialogue avec Tryphon* de Justin, milieu du IIe siècle), ceux-ci accusent Jésus de n'être qu'un magicien, un faux prophète ; on se souvient d'ailleurs que tous les quatre évangiles connaissent l'accusation à lui faite d'être "complice de Béélzéboul, chef des démons", ou encore d'être lui-même possédé du diable : "dès une époque très ancienne les actes et l'enseignement de Jésus ont dû être considérés comme profondément choquants" (p. 194). Autre difficulté connue, les évangiles ayant déjà à y faire face : Jésus a été (n'a été que... ?) un disciple du Baptiste ; et il est vrai que, sur des points majeurs, les deux se rencontrent — sinon, comment l'épisode du baptême au Jourdain, si fermement attesté, aurait-il pu jamais avoir lieu ? Mais il a bien fallu qu'à un moment, se produise une prise de distance de l'un face à l'autre : imagine-t-on les premiers disciples inventant après la Passion le christianisme contre le baptisme ?

"Jésus de Nazareth, le roi des juifs" : 'titre' (*titulus*) affiché sur la croix de Jésus pour indiquer le motif de sa condamnation. "Roi des Juifs" (ou se disant tel) ? Alors un 'messie' politique, révolté contre l'ordre établi de Rome et des Hérodes, ordre prudemment accepté, faute de mieux, par le haut sacerdoce de Jérusalem ? Un 'zélote' parmi d'autres... L'attitude énergique de Jésus face au Temple pourrait le donner à croire, et les grands prêtres ont sauté sur l'occasion pour éliminer ce gêneur comme un vulgaire agitateur. Pourtant, la carrière publique du prophète de Nazareth n'avait pas commencé là, ni l'opposition à cet individu si 'hors cadre', proche des marginaux de la société du temps, et lui-même si marginal, mais à sa façon, inimitable. Et l'on rejoint là une singulière énigme : "Christ" (Messie) est devenu pour Jésus une épithète si banale que le terme a fini par perdre ses contours distincts pour tendre à une sorte de nom propre. Or, les évangiles laissent transparaître une singulière défiance à accepter sans plus ce titre... Mais à travers ces ombres, quelque chose d'irrécusable est dit, qui pourrait bien aider à mieux reconnaître, fût-ce indirectement tels traits d'une personnalité qui

ne cesse de questionner aussi bien l'historien que le croyant.

Encore, bien sûr, qu'autre est la résistance du passé face aux essais de reconstitution de l'histoire, autre l'indicible mystérieux que la foi reconnaît en ne cessant de s'y heurter. Tout au long de l'ouvrage, mais à nouveau dans sa conclusion, Gr. Stanton de distinguer rigoureusement les deux points de vue qu'il connaît d'expérience, s'efforçant à une exacte pratique de l'honnêteté scientifique sans cesser de se proclamer croyant. Et de dénoncer le brouillage désastreux de ces perspectives, sans qu'il faille pour autant tomber dans une sorte de schizophrénie. Une chose est l'exactitude de chaque détail, une autre la vérité au sens le plus profondément humain du terme : "En tant que chrétien, je tiens pour vraie la 'parole d'Evangile' proclamée par Matthieu, Marc, Luc et Jean. Mais je ne m'engage pas ainsi sur la seule base des témoignages historiques... Aucune accumulation de données historiques sur la vie et l'enseignement de Jésus ne *prouvera* jamais la 'vérité de l'Evangile' — mais "Tout ce que je peux dire, c'est que mon affirmation théologique — (= de foi) *n'est pas incompatible* avec les données de l'histoire comme je les comprends" (p. 235). Et en effet : celà est d'un autre ordre, comme dirait Pascal. Il fait bon entendre un spécialiste exposer les données les plus récentes de sa discipline en un langage simple et clair, et en même temps se montrer assez fin et réfléchi pour dissiper en quelques phrases des équivoques où le risque est toujours grand de s'empêtrer lourdement : de ce point de vue, on notera que la finale de l'auteur ne va pas sans rejoindre son entrée en matière, tirée d'un sensationnel récent ! Ajoutons que la typographie du livre est agréable. Les notes au bas des pages sont discrètes ; quelques pages tout à la fin (pp. 239-244) suggèrent quelques pistes de travail ultérieur, en une sobre bibliographie distribuée en fonction de chaque chapitre ; même sobriété dans l'index qui précède les tables de l'ouvrage.

À ce parcours assez suivi, on aura suffisamment compris l'estime où l'on tient cette remarquable présentation ; point n'est donc besoin d'en recommander davantage la lecture.

Mais l'on voudrait encore revenir sur ce qu'annonce le sous-titre "Un éclairage nouveau sur Jésus et les évangiles". Ce qui est ainsi visé, et présenté de façon diffuse, pour ainsi dire, tout au long de ces pages, c'est une véritable révolution qui est en train de s'opérer dans le champ de l'exégèse néo-testamentaire et encore ne parle-t-on ici que de celle définie par la pratique de la méthode historico-critique (on sait les nouvelles approches des Écritures que rend possibles la sémiotique).

Ce renouveau, cette révolution est due à des causes diverses. Voici tout d'abord le contre-coup de deux découvertes majeures, vieille en fait d'un demi-siècle : celle des textes de Qûmran (1947), et celle, de peu antérieure et moins connue du grand public, des textes de Nag-Hammadi (1945)*.

Bien entendu, il a fallu du temps pour déchiffrer le contenu de ces trouvailles (et ce n'est même pas tout à fait achevé), pour qu'il parvienne à la connaissance des érudits et soit étudié et exploité — et cela aussi ne fait que commencer ! On pourrait penser que Qûmran intéressait essentiellement les spécialistes de l'Ancien Testament et du judaïsme tardif ; que le fond de Nag-Hammadi, paléo-chrétien à dominante

* Pour un premier débroussaillage, les toujours précieux *Cahiers Evangile*. avec leurs 'Suppléments' 58 et 61, consacrés respectivement à "Nag-Hammadi. Evangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme" (février 1987) et à "Qûmran" (octobre 1987).

gnostique, ferait surtout l'affaire des historiens du christianisme des premiers siècles.

Mais la continuité entre le Nouveau Testament et le monde où vivaient Jésus et les siens est trop grande pour que la répercussion des fouilles du monastère essénien, du déchiffrement des manuscrits de sa bibliothèque ne se soit pas faite très vite sentir en exégèse néo-testamentaire. Et les "suites" de l'Évangile, comme dirait Stanton, une porosité bien plus grande qu'on ne l'imaginait de la frontière trop rigide tracée classiquement entre la période néo-testamentaire, en gros le Ier siècle, et l'âge suivant, post-apostolique, du IIe siècle, tout cela fait refluer sur les travaux néo-testamentaires ce que nous révèle Nag-Hammadi.

On aura aussi remarqué une bien plus grande attention donnée à la question, à vrai dire fondamentale, de l'état de nos textes. Ainsi de patients travaux sur les citations néo-testamentaires rencontrées chez les Pères de l'Église les plus anciens, considérés un temps comme assez marginaux, ont fini par modifier profondément les idées reçues en cette matière. Ainsi un écrit de vulgarisation, d'ailleurs excellent, peut titrer un de ses paragraphes présentant le texte du Nouveau Testament : "Un texte mouvant à l'origine"(*Cahier Évangile* 102, *cit.* note *supra*, p. 49).

De façon plus générale, l'attention plus grande portée au judaïsme, ce que l'on pourrait peut-être appeler un renouveau des études juives en milieu chrétien, donnant une meilleure connaissance du monde où a vécu Jésus et de la complexité de ce monde, apportant des indices d'une pénétration sans doute plus grande de l'hellénisme, fût-ce même dans les campagnes galiléennes, tout cela a agi comme une sorte de gigantesque glissement de terrain. Il faut savoir et bien prendre conscience, quand on parle de Jésus et des évangiles, que le panorama, les perspectives, les méthodes d'approche connaissent de profonds changements. Et l'on ne peut que se réjouir de voir mieux surgir des ombres du passé ces restes qui pour nous tous ont valeur de racines toujours vives*.

Bruno Carra de VAUX

L'œuvre de Saint Anselme. Texte critique, traduction et introduction, sous la direction de M. Corbin, s.j, Paris, Éditions du Cerf.

Dix tomes sont annoncés. Les cinq premiers tomes, regroupant toutes les œuvres d'Anselme, *Monologion, Proslogion, Cur Deus homo,* etc.) ainsi que les méditations, ont été publiés entre 1986 et 1990. Le tome 9 *«La vie d'Anselme»* par Eadmer et son *«Historia Novorum»* I-IV a été publié en 1994. Restent à paraître les tomes 6-8 contenant les lettres d'Anselme.

Curieusement, dans la même collection et sous la même présentation et le même titre (L'œuvre de saint Anselme), le Père M. Corbin publie une longue étude, *«Prière et raison de la foi.* Introduction à l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry» (1992).

Les éditions du Cerf ont pris l'heureuse initiative de publier l'intégralité de l'œuvre anselmienne, dans une traduction nouvelle et originale, avec le texte latin critique établi par Dom F.S.Schmitt, texte qui fait aujourd'hui autorité. Les médiévistes et tous ceux qui s'intéressent à la pensée médiévale ont ainsi à leur portée, et

---

* A titre d'aperçu très rapide sur ces nouvelles approches, deux ou trois titres : Étienne Trocmé, *L'enfance du christianisme*, Paris, 1997, et — d'une lecture plus difficile : François Vouga, *Les premiers pas du christianisme*, Genève 1997, et Étienne Nodet, Justin Taylor, *Essai sur les origines du chistianisme*, Paris, 1998.

pour un prix relativement modeste, une œuvre originale et puissante, encore largement méconnue. Aussi faut-il dire ici la reconnaissance qu'on doit avoir aux éditions du Cerf et à M. Corbin et ses collaborateurs pour le travail qu'ils offrent ainsi à un large public cultivé et les souhaits que nous formulons pour l'heureux achèvement de cette entreprise.

La plupart des traductions des œuvres d'Anselme sont assurées par M. Corbin, seul pour le *Monologion* et le *Proslogion*, avec des collaborateurs pour les autres textes. C'est dire que M. Corbin a gardé de bout en bout la maîtrise de l'entreprise, d'autant plus que les introductions aux œuvres majeures d'Anselme sont également réalisées par M. Corbin. Cela est d'autant plus vrai que M. Corbin n'a pas hésité à publier dans la même collection et sous le même titre son «introduction à l'œuvre de saint Anselme», qui expose son interprétation personnelle de la pensée anselmienne.

Cet «encadrement» de la pensée anselmienne par les catégories interprétatives de M. Corbin pose de nombreux problèmes et risque de faire écran, pour de nombreux lecteurs, à la nouveauté et l'originalité de la pensée d'Anselme. Celle-ci, à mon sens, n'a nul besoin de cette «mise en lecture» pour être accessible au lecteur et le respect dû à cette pensée difficile eut exigé une présentation plus discrète et plus neutre.

Les traductions proposées ont l'immense mérite d'une fidélité scrupuleuse au texte latin. Cette fidélité louable entraîne cependant, à cause de sa volonté de «littéralité», une très grande difficulté de lecture du texte anselmien. Ce texte en français est d'une rare lourdeur, à tel point qu'en de nombreux endroits, on peut se demander s'il s'agit bien d'une traduction *française*. La syntaxe et la structure des phrases sont très souvent celles du latin et l'utilisation d'expressions comme *«si vraiment»*, *«sur-éminent»* et d'autres encore, rend le texte encore plus obscur.

Ces choix de traduction ont d'abord pour effet d'accroître la difficulté d'accès du lecteur moderne à un texte déjà difficile par lui-même, sans compter que sous prétexte d'une fidélité absolue au texte latin, elles trahissent ce texte. Souvent Anselme parle une langue difficile et abrupte, en particulier dans les textes hautement spéculatifs, mais il est aussi un poète comme en témoigne le premier chapitre du *Proslogion*. Or les traductions proposées ne laissent à aucun moment apparaître cette prose poétique d'Anselme. Le lecteur qui lit l'allemand comparera la traduction ici proposée du *Proslogion* avec celle réalisée en allemand par F.S. Schmitt dans son édition bilingue, aux éditions Friedrich Fromann Verlag en 1964. Ou encore, pour le *Cur Deus Homo*, avec la traduction de R. Roques, dans la collection Sources Chrétiennes (n° 9), aux éditions du Cerf en 1963.

Il me semble cependant qu'il y a plus grave que cette «méconnaissance» de la langue anselmienne. Les traductions proposées ne s'efforcent pas d'offrir au lecteur la pensée anselmienne restituée dans une langue étrangère, elles orientent la lecture vers une interprétation de cette pensée, qui n'est pas forcément l'interprétation d'Anselme (ainsi en va-t-il par exemple de la traduction du mot *«intelligere»* par «reconnaître». Cette orientation de la lecture est encore renforcée par les très longues introductions de M. Corbin. Celles-ci prétendent restituer l'originalité de la pensée anselmienne, en-deçà des déformations scolastiques ou cartésiennes mais elles ne font que présenter, en la détaillant, l'interprétation personnelle de M. Corbin qu'il expose longuement dans son

«introduction à l'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry».

Il n'est pas possible de présenter ici une critique argumentée de l'interprétation de M. Corbin. La lecture qu'il propose de la pensée anselmienne me paraît intelligente et féconde et sur de nombreux points elle m'a personnellement aidé à mieux comprendre la pensée d'Anselme. Mais quoiqu'elle prétende le contraire, cette interprétation qui s'expose à travers une écriture difficile et laborieuse, n'est pas plus fidèle à la pensée anselmienne que d'autres interprétations avant elles. Et malgré sa finesse et sa profondeur, cette interprétation perd de sa force et de son importance du fait de sa volonté à vouloir régler des comptes, — qui ne sont pas ceux d'Anselme —, avec la scolastique postérieure, et surtout Thomas d'Aquin, accusés de n'avoir pas compris la pensée anselmienne et d'avoir conduit la théologie chrétienne en des chemins malheureux et des voies sans issue. Et cette interprétation se pose également en s'opposant à tous les commentateurs d'Anselme, anciens ou contemporains, accusés du péché majeur d'avoir introduit dans la pensée anselmienne la coupable distinction entre philosophie et théologie. Ces reproches et ces critiques sont en partie fondés. Mais s'ils prouvent les limites de toutes les interprétations de la pensée anselmienne (y compris celle de M. Corbin), ils ne justifient pas le dogmatisme et les certitudes de l'interprétation de M. Corbin. Celle-ci a, elle aussi, ses limites. En termes contemporains, je pourrais résumer la critique essentielle que j'adresserais à cette interprétation en disant qu'elle me semble reposer sur une méfiance quasi-viscérale, qui confine à ce qu'on appelait autrefois le fidéisme, envers une raison qui ne serait pas chrétienne, ou plus exactement christologique. Ce qui, à mon sens, contredit l'intuition fondamentale de pensée d'Anselme qui témoigne d'une foi si grande en Christ qu'il ne craint pas d'affronter l'épreuve de la raison. Et en cela, le témoignage d'Anselme annonce et préfigure celui de Thomas d'Aquin.

Ces critiques, pour importantes qu'elles soient, ne doivent pas faire oublier la fécondité des réflexions proposées par M. Corbin et ses collaborateurs. Elles veulent seulement inviter le lecteur à aller au-delà de ces réflexions en entrant à son tour dans le travail infini et collectif d'interprétation d'une pensée originale et toujours neuve, qui toujours nous donne à inventer une nouvelle «intelligence de la foi».

Yves CATTIN

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 1998

Nom ....

Rue ....

Code postal .... Ville ....

Pays .... Votre numéro d'abonné(e) ....

	ordinaire	solidarité
France	240 F	300 F
Etranger	280 F	350 F

Pour les cinq numéros, le supplément par avion est de 50 F

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 1998 vous donne droit aux nos 236-240.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69600 OULLINS
Dépôt légal : 9743 - 2e trimestre 1998 - Commission paritaire : N° 50.845